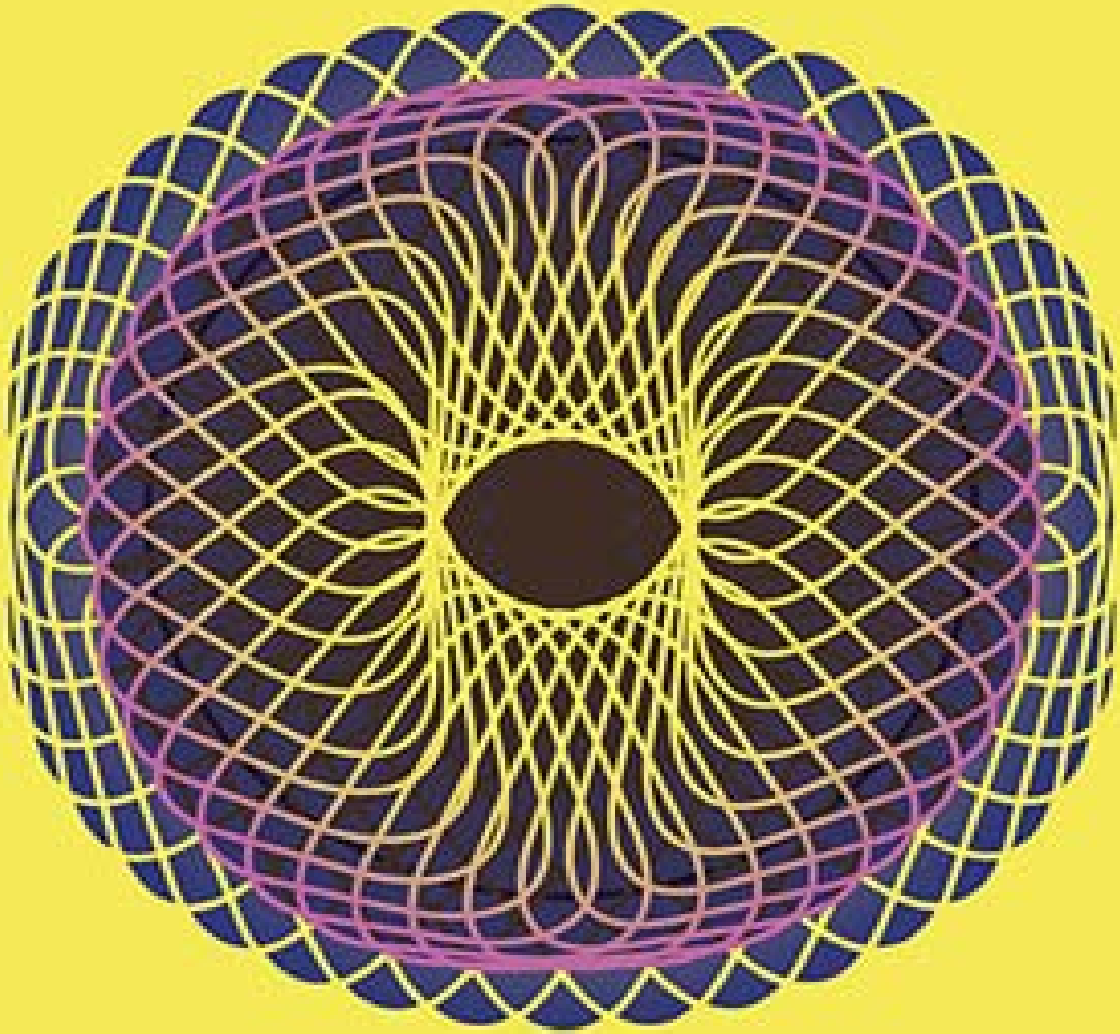
Anatomia distructivității umane

Erich Fromm



TREI

PSIHOLOGIE PSIHOTERAPIE

Erich Fromm

Anatomia distructivității umane

Traducere din engleză de
Oana Maria Nica

TREI
2015

PSIHOLOGIE
PSIHOTERAPIE

COLECȚIE COORDONATĂ DE
Simona Reghintovschi

Această carte a beneficiat de sprijinul
Radio România – Târgul GAUDEAMUS

THE ANATOMY OF HUMAN DESTRUCTIVENESS
Erich Fromm
Copyright © 1973 by Erich Fromm

© Editura Trei, 2015
pentru prezenta ediție

O.P. 16, Ghișeul 1, C.P. 0490, București
Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN ePUB: 978-606-719-670-2
ISBN PDF: 978-606-719-671-9
ISBN Print: 978-606-719-384-8

Editori: Silviu Dragomir, Vasile Dem. Zamfirescu
Director editorial: Magdalena Mărculescu
Redactor: Victor Popescu
Coperta: Faber Studio
Director producție: Cristian Claudiu Coban
Dtp: Ofelia Coșman
Corectură: Rodica Petcu, Elena Bițu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright și este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum și

alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsește penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată de elefant.ro

Prefață

Acest studiu este primul volum dintr-un amplu proiect de teorie psihanalitică. Am început cu studiul agresivității și distructivității deoarece, pe lângă faptul că este una dintre problemele teoretice fundamentale ale psihanalizei, valul de distructivitate care înghite lumea îi conferă și o mare relevanță practică.

Când am început această carte, în urmă cu mai bine de șase ani, am subestimat în mare măsură dificultățile pe care aveam să le întâlnesc. Curând a devenit evident că nu puteam să scriu adecvat despre distructivitatea umană dacă rămâneam în limitele principalului meu domeniu de competență, acela al psihanalizei. Deși această cercetare se vrea în primul rând una psihanalitică, aveam totuși nevoie de un minimum de cunoștințe din alte domenii, în particular neurofiziologie, psihologie animală, paleontologie și antropologie, pentru a evita un travaliu într-un cadru de referință prea îngust și, prin urmare, pasibil de distorsiuni. Trebuia să am, cel puțin, posibilitatea să îmi confrunt concluziile cu principalele informații din alte domenii ca să fiu sigur că ipotezele mele nu intrau în contradicție cu acestea și să aflu dacă, așa cum speram, îmi confirmau ipoteza.

De vreme ce nu exista nicio lucrare care să documenteze și să integreze descoperirile despre agresivitate din toate aceste

domenii, sau măcar să le rezume pentru fiecare domeniu în parte, a trebuit să îmi asum eu această sarcină. M-am gândit că această încercare le va oferi cititorilor posibilitatea să împărtășească împreună cu mine problema globală a distructivității, mai degrabă decât un punct de vedere din perspectiva unei singure discipline. E limpede că o astfel de întreprindere este presărată cu capcane. Evident că nu am putut deveni competent în toate aceste discipline, și cu atât mai puțin în cel în care plecasem aproape de la zero: neuroștiințele. Am reușit să dobândesc un minimum de cunoștințe în acest domeniu nu doar studiind singur, dar și prin bunăvoința unor neurocercetători, dintre care unii mi-au oferit îndrumare și au răspuns la numeroasele mele întrebări, iar alții au citit partea relevantă a manuscrisului. Deși specialiștii sunt conștienți că nu am nimic nou de oferit în disciplinele lor, s-ar putea ca și ei să considere bine-venită oportunitatea de a se familiariza cu informații din alte domenii, pe un subiect de o importanță considerabilă.

O problemă insolubilă este aceea a repetițiilor și suprapunerilor cu operele mele anterioare. De mai bine de treizeci de ani mă ocup de problemele umanului și, în acest demers, m-am concentrat pe domenii noi în paralel cu aprofundarea și lărgirea cunoștințelor în cele vechi. Nu am cum să scriu despre distructivitatea umană fără să-mi spun propriile păreri despre conceptele noi de care se ocupă prezenta lucrare. Am încercat pe cât posibil să limitez repetițiile făcând trimitere la discuțiile mai detaliate din scrierile anterioare, dar, cu toate acestea, unele au fost imposibil de evitat. O problemă aparte, din acest punct de vedere, o constituie lucrarea mea *The Heart of Man (Esența omului)*, care conține forma de bază a celor mai noi descoperiri ale mele pe marginea necrofiliei-biofiliei. Prezentarea acestor descoperiri este mult extinsă în prezenta

lucrare, atât teoretic, cât și ca ilustrare clinică. Nu m-am ocupat de anumite diferențe între vederile exprimate aici și cele din alte lucrări, deoarece o astfel de discuție ar fi ocupat mult spațiu și nu prezintă suficient interes pentru cei mai mulți dintre cititori.

Nu-mi mai rămâne decât plăcuta sarcină de a-mi exprima mulțumirile celor care m-au ajutat în elaborarea acestei lucrări.

Aș vrea să-i mulțumesc lui Jerome Brams, căruia îi sunt profund îndatorat pentru ajutorul dat la clarificarea teoretică a unor probleme de behaviorism și pentru sprijinul neobosit în căutarea literaturii relevante.

Îi sunt profund recunoscător lui Juan de Dios Hernández pentru că mi-a înlesnit studiul neurofiziologiei. De-a lungul multor ore de discuții mi-a clarificat multe probleme, ghidându-mă într-o literatură vastă, și a comentat pe marginea acelor părți din manuscris care se ocupă de problemele de neurofiziologie.

Le mulțumesc următorilor neurocercetători care m-au sprijinit prin scrisori sau conversații, uneori prelungite: regretatul Raul Hernández Peón, Robert B. Livingston, Robert G. Heath, Heinz von Foerster și Theodore Melnechuk, care și ei au citit secțiunile de neurofiziologie ale manuscrisului. Îi sunt, de asemenea, îndatorat lui Francis O. Schmitt pentru a-mi fi organizat o întâlnire cu membrii programului de cercetare în neuroștiințe de la Massachusetts Institute of Technology, la care aceștia au dezbătut chestiunile pe care le-am abordat. Îi mulțumesc lui Albert Speer, care, prin conversații și corespondență, mi-a fost de mare ajutor la îmbogățirea imaginii mele despre Hitler. Îi sunt, de asemenea, îndatorat lui Robert M. W. Kempner pentru informațiile adunate în calitate de procuror american în procesul de la Nürnberg.

Le sunt recunoscător și lui David Schecter, Michael

Maccoby și Gertrud Hunziger-Fromm pentru lectura manuscrisului și pentru valoroasele lor sugestii critice constructive; lui Ivan Illich și lui Ramon Xirau, pentru sugestiile lor utile în chestiuni de filosofie; lui W. A. Mason, pentru comentariile sale în domeniul psihologiei animale; lui Helmuth de Terra, pentru comentariile folositoare pe probleme de paleontologie; lui Max Hunziker pentru sugestiile sale utile despre suprarealism și lui Heinz Brandt pentru informațiile lămuritoare și sugestiile despre practicile terorii naziste. Îi mulțumesc domnului Kalinkowitz pentru interesul viu și încurajator pe care l-a arătat acestei lucrări. Le mulțumesc, de asemenea, domnului Illich și domnișoarei Valentina Boresman pentru sprijinul în utilizarea resurselor bibliografice ale Centrului de documentare interculturală din Cuernavaca, Mexic.

Aș vrea să profit de această oportunitate pentru a-mi exprima calda recunoștință doamnei Beatrice H. Mayer, care, de-a lungul ultimilor douăzeci de ani, nu numai că a dactilografiat și redactilografiat numeroasele variante ale fiecărei cărți pe care am scris-o, inclusiv ale celei de față, ci le-a și revăzut cu mare atenție, înțelegere și conștiinciozitate în ce privește limba, dar și prin multe sugestii valoroase.

În lunile cât m-am aflat peste hotare, doamna Joan Hughes a îngrijit competent și constructiv manuscrisul, fapt pentru care îi sunt recunoscător.

Îmi exprim mulțumirile și față de domnul Joseph Cunneen, redactor-șef la editura Holt, Rinehart & Winston, pentru munca sa editorială competentă și susținută, precum și pentru sugestiile sale constructive. În plus, aș vrea să mulțumesc doamnei Lorraine Hill, director editorial, și domnului Wilson R. Gathings și domnișoarei Cathie Fallin, redactorii de la Holt, Rinehart & Winston, pentru priceperea și grija în coordonarea

lucrului pe manuscris în diversele stadii de producție. În sfârșit, îi mulțumesc lui Marion Odomirok pentru nivelul de excelență al redactării sale meticuloase și pătrunzătoare.

Această cercetare a fost susținută parțial prin grantul nr. MH 13144–01, MH 13144–02, oferit de Serviciul de Sănătate Publică, Institutul Național de Sănătate Mintală. Mulțumesc pentru contribuția Fundației Albert și Mary Lasker, care mi-a permis să primesc ajutorul suplimentar al unui asistent pentru cercetare și documentare.

E.F.

New York
Mai 1973

Terminologie

Folosirea echivocă a termenului de „agresivitate“ provoacă multă confuzie în vasta literatură dedicată acestui subiect. Termenul a fost folosit pentru comportamentul unui om în legitimă apărare în fața unui atac ori pentru purtarea unui tâlhar care-și ucide victima ca să-i ia banii, ori pentru sadicul torționar al unui prizonier. Confuzia merge încă și mai departe: termenul a fost folosit și cu privire la abordarea sexuală a femeii de către bărbat, la avântul unui alpinist sau comerciant, precum și la țăranul care-și ară pământul. Această confuzie se datorează probabil influenței teoriei comportamentale în psihologie și psihiatrie. Dacă etichetăm ca agresiuni toate acțiunile „nocive“, adică pe acelea care au ca rezultat vătămarea sau distrugerea unui obiect inanimat, a unei plante, unui animal sau om, atunci, desigur, tipul impulsului din spatele gestului nociv este complet lipsit de relevanță. Dacă acțiuni menite să distrugă, acțiuni menite să protejeze și acțiuni menite să construiască sunt toate desemnate prin unul și același cuvânt, atunci e limpede că nu există nicio speranță de a le înțelege „cauza“; ele nu au o cauză comună pentru că sunt fenomene complet diferite, și acela care ar încerca să afle cauza „agresivității“ se va regăsi într-o poziție teoretic lipsită de orice speranță.[1]

Să-l luăm de exemplu pe Lorenz; concepția sa despre

agresivitate era inițial aceea a unui impuls biologic adaptativ, dezvoltat în cursul evoluției, care servește la supraviețuirea individului și a speciei. Dar, de vreme ce a folosit „agresivitate“ și cu referire la setea de sânge și cruzime, concluzia este că aceste patimi iraționale sunt *de asemenea* înnăscute și, câtă vreme se consideră că războaiele sunt provocate de plăcerea de a ucide, concluzia imediată este că acestea sunt cauzate de o trăsătură distructivă înnăscută a firii umane. Termenul de „agresivitate“ este unul convenabil ca punte de legătură între agresivitatea biologic adaptativă (care nu este ceva rău) și distructivitatea umană, care este, într-adevăr, ceva rău. Miezul acestui tip de „raționament“ este:

Agresivitate biologic adaptativă	= înnăscută
Distructivitate și cruzime	= agresivitate
Deci: Distructivitate și cruzime	= înnăscută (ceea ce trebuie demonstrat)

În această carte am folosit termenul de „agresivitate“ pentru agresivitatea defensivă, reactivă, pe care am subsumat-o sub denumirea de „agresivitate benignă“, dar am numit „distructivitate“ și „cruzime“ înclinația specific umană de a distruge și de a râvni la controlul absolut („agresivitate malignă“). Ori de câte ori am folosit „agresivitate“, pentru că mi s-a părut folositor într-un anumit context, cu alt sens decât cel de agresivitate defensivă, i-am atașat un atribut suplimentar, pentru a evita neînțelegerile.

O altă problemă de ordin semantic este dată de folosirea termenului „om“ pentru a desemna omenirea. Utilizarea termenului „om“ atât pentru bărbat, cât și pentru femeie nu este surprinzătoare într-o limbă care s-a format într-o societate patriarhală, dar cred că ar fi cam pedant să evit termenul ca să subliniez faptul că autorul nu îl folosește în spiritul patriarhatului. În consecință, conținutul cărții ar trebui să

releve acest lucru, dincolo de orice îndoială.

De asemenea, am folosit cuvântul „el“ cu referire la ființe umane, pentru că ar fi fost ciudat să spun tot timpul „el sau ea“. Cred că termenii sunt foarte importanți, dar cred, de asemenea, că nimeni nu ar trebui să-i transforme în fetișuri și să arate mai mult interes cuvintelor decât gândurilor pe care acestea le exprimă.

Cu scopul unei documentări minuțioase, citatele din această carte sunt însoțite de menționarea autorului și a anului publicării. Aceasta pentru a-i da cititorului posibilitatea să găsească referința completă în Bibliografie. Așadar, datele nu sunt întotdeauna corelate cu data scrierii, ca de exemplu în citatul din Spinoza (1927)[2].

---

[1] Trebuie remarcat totuși că Freud nu era străin de diferitele forme de agresivitate (cf. Anexă). Mai mult decât atât, în cazul lui Freud, motivul de bază cu greu poate fi găsit într-o orientare comportamentală; mai probabil este că el a urmat pur și simplu utilizarea uzuală și, în plus, a ales termenii cei mai generali, apți să cuprindă propriile lui categorii vaste, precum pulsiunea de moarte.

[2] Prima ediție (în latină) a *Eticii* lui Spinoza apare în 1677. (N. red.)

Cu fiecare generație care trece vor fi tot mai răi. Va veni o vreme când vor fi devenit atât de răi, încât vor preamări puterea; aceasta va fi binele lor, iară venerația binelui va înceta. Până la urmă, când niciun om nu se va mai înfuria în fața fărădelegilor și nu va mai simți nicio rușine în prezența mizeriei, atunci Zeus îi va distruge și pe ei. Dar chiar și atunci s-ar mai putea face ceva, dacă oamenii de rând s-ar ridica și i-ar da jos pe conducătorii ce-i asupresc.

Mit grecesc despre Epoca de Fier

Când mă uit la istorie sunt pesimist..., dar când mă uit la preistorie, sunt optimist.

J. C. Smuts

Într-un fel omul este asemenea multor specii de animale prin aceea că se luptă cu cei din specia lui. Dar, pe de altă parte, între atâtea specii care se luptă, el este singurul a cărui luptă este antisocială... Omul este singura specie capabilă de genocid, singurul inadaptat în propria societate.

N. Tinbergen

Introducere: Instincte și pasiuni umane

Proliferarea violenței și distructivității la scară națională și globală a făcut ca atenția specialiștilor și, în egală măsură, a marelui public să se îndrepte către cercetarea teoretică a naturii și cauzelor agresivității. O astfel de îngrijorare nu este surprinzătoare; surprinzător este faptul că această preocupare este atât de recentă, mai ales în condițiile în care un cercetător de statura uriașă a lui Freud, la revizuirea teoriei sale inițiale centrate în jurul pulsiunii sexuale, a formulat, încă din anii 1920, o nouă teorie în care pasiunea de a distruge („pulsiunea de moarte“) era considerată a avea o forță egală cu cea a pasiunii iubirii („pulsiunea de viață“, „sexualitatea“). Cu toate acestea, publicul a continuat să privească teoria lui Freud mai ales în termenii prezentării libidoului ca pasiune centrală a omului, controlată doar de instinctul de autoconservare.

Această situație s-a schimbat abia pe la mijlocul anilor 1960. Un motiv probabil al acestei schimbări este faptul că nivelul de violență și teama de război depășiseră un anumit prag în întreaga lume. Dar o contribuție a avut și publicarea câtorva cărți despre agresivitatea umană, în particular *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii* a lui Konrad Lorenz (1998). Lorenz, savant eminent în domeniul comportamentului animalelor[3], și mai ales în acela al peștilor și păsărilor, a decis

să se aventureze într-un sector care nu era aria lui de experiență sau de competență, acela al comportamentului *uman*. Deși respinsă de majoritatea psihologilor și neurocercetătorilor, *Așa-zisul rău* a devenit un bestseller și a lăsat o impresie adâncă în mințile unui mare număr de cititori avizați, dintre care mulți au acceptat opinia lui ca răspunsul definitiv la această problemă.

Succesul popularizării ideilor lui Lorenz a fost mult amplificat de o carte anterioară, scrisă de un autor complet diferit, Robert Ardrey (*African Genesis — Geneza africană*, 1961, și *The Territorial Imperative — Imperativul teritorial*, 1967). Dramaturg talentat, nu om de știință, Ardrey a împletit multe informații despre începuturile umanității într-o prezentare elocventă, deși foarte părtinitoare, menită să demonstreze caracterul înnăscut al agresivității umane. Aceste lucrări au fost urmate de cele ale altor cercetători ai comportamentului animalelor, precum *Maimuța goală* (2008) de Desmond Morris și *Iubire și ură* (1998), de I. Eibl-Eibesfeldt, discipolul lui Lorenz.

Toate aceste lucrări au la bază aceeași teză: comportamentul agresiv al omului, așa cum se manifestă el în război, crime, certuri personale și toate tipurile de comportament distructiv sau sadic, se datorează unui instinct înnăscut, programat filogenetic, care caută descărcare și așteaptă ocazia potrivită pentru a se exprima.

Probabil că neoinstinctualismul lui Lorenz a avut atâta succes nu pentru că argumentele sale sunt foarte puternice, ci pentru că oamenii sunt foarte sensibili la ele. Ce altceva ar fi mai bine-venit pentru oamenii înspăimântați și neputincioși în a schimba cursul către distrugere decât o teorie care ne asigură că violența izvorăște din natura noastră animală, dintr-o pulsiune incontrolabilă de agresivitate, și tot ce putem face, după cum afirmă Lorenz, este să înțelegem legea evoluției care

este responsabilă de forța acestei pulsiuni? Această *teorie* a unei agresivități înnăscute devine cu ușurință o *ideologie* care ajută la liniștirea temerii de ceea ce urmează să se întâmple și la raționalizarea sentimentului de neputință.

Mai sunt și alte motive pentru a prefera acest răspuns simplist, dat de teoria instinctualistă, în locul unui studiu serios al cauzelor distructivității. Acesta din urmă necesită chestionarea premiselor de bază ale ideologiei actuale; ne conduce la analiza caracterului irațional al sistemului nostru social și la violarea tabuurilor care se ascund în spatele unor cuvinte onorabile precum „apărare“, „onoare“ și „patriotism“. În lipsa unei analize profunde a sistemului nostru social, nimic nu poate să dezvăluie motivele de creștere a distructivității ori să sugereze moduri și mijloace pentru reducerea ei. Teoria instinctualistă se oferă să ne scutească de misiunea dificilă de a face o astfel de analiză. Ea spune că, dacă e să pierim cu toții, putem cel puțin să o facem cu convingerea că „natura“ noastră ne-a impus această soartă și că înțelegem de ce totul trebuia să se întâmple exact așa cum s-a întâmplat.

Dată fiind direcția actuală a gândirii psihologice, critica teoriei agresivității umane a lui Lorenz ar părea să se potrivească în celălalt curent dominant din psihologie, *behaviorismul*. Spre deosebire de instinctualism, teoria behavioristă nu este interesată de forțele subiective care îl împing pe om să acționeze într-un anumit fel; nu se preocupă de ceea ce simte el, ci doar de felul în care se comportă și de condiționarea socială care-i modelează comportamentul.

Abia în anii 1920 punctul de focalizare din psihologie s-a mutat radical de la *sentiment* la *comportament,* iar emoțiile și pasiunile au fost, prin urmare, îndepărtate din câmpul vizual ca fiind informații nerelevante, cel puțin dintr-un punct de vedere științific. Obiectul de studiu al școlii dominante în psihologie a

devenit *comportamentul*, nu *omul care se comportă*: „știința sufletului“ a fost transformată într-o știință a ingineriei comportamentului uman și animal. Această direcție a atins punctul culminant cu *neobehaviorismul* lui Skinner, care este astăzi teoria psihologică cu cea mai largă acceptare în Statele Unite.

Motivul acestei transformări în psihologie este ușor de găsit. Cercetătorul care studiază omul este influențat, mai mult decât oricare alt om de știință, de atmosfera societății sale. Acest lucru se întâmplă nu numai pentru că modul său de a gândi, interesele lui, problemele pe care le ridică, toate sunt, ca și în științele naturale, parțial determinate social, dar în cazul său, însuși obiectul de studiu, omul, este astfel determinat. Ori de câte ori un psiholog vorbește despre om, modelul său este cel al oamenilor din jurul său și al lui însuși, mai mult decât orice altceva. În societatea industrială contemporană, oamenii sunt mai cerebrali, simt mai puțin și consideră emoțiile — atât pe cele ale psihologilor, cât și pe cele ale pacienților lor — un balast inutil. Teoria behavioristă pare să li se potrivească de minune.

Alternativa actuală între instinctualism și behaviorism nu este favorabilă progresului teoretic. Ambele poziții sunt „monoexplicative“, dependente de prejudecăți dogmatice, iar cercetătorilor li se cere să încadreze datele într-una sau cealaltă dintre explicații. Dar chiar nu avem decât alternativa de a accepta ori teoria instinctualistă, ori pe cea behavioristă? Suntem obligați să alegem între Lorenz și Skinner? Nu există alte opțiuni? Această carte afirmă că există o altă opțiune și încearcă să descopere care este aceea.

La om trebuie să facem distincția dintre *două forme complet diferite de agresivitate*. Prima, pe care o împarte cu toate celelalte animale, este reprezentată de un impuls, programat

filogenetic, de a ataca (sau de a fugi) atunci când viața îi este pusă în pericol. Această agresivitate „benignă“, *defensivă,* se află în serviciul supraviețuirii individului și a speciei, este biologic adaptativă și încetează odată cu amenințarea. Cealaltă formă, agresivitatea „malignă“, adică *cruzimea și distructivitatea*, este specifică speciei umane și practic absentă la majoritatea mamiferelor; nu este programată filogenetic, și nici biologic adaptativă; nu are niciun rost, și satisfacerea ei ține doar de rapacitatea noastră. Toate dezbaterile anterioare pe această temă au fost viciate de greșeala de a nu face deosebirea dintre aceste două tipuri de agresivitate, fiecare dintre ele având cauze și trăsături diferite.

Agresivitatea defensivă este, într-adevăr, parte din natura umană, chiar dacă nu ca instinct „înnăscut“[4], așa cum era catalogată. Cât timp vorbește despre agresivitate ca apărare, părerea lui Lorenz despre instinctul de agresivitate este corectă, cu toate că teoria cu privire la caracterul spontan și autoregenerativ al acestuia este imposibil de susținut științific. Dar Lorenz merge mai departe. Printr-un număr de constructe ingenioase, el ajunge la concluzia că *toate* formele de agresivitate umană, inclusiv plăcerea de a ucide și de a tortura, sunt rezultatul agresivității ca dat biologic, transformată dintr-o forță benefică într-una distructivă ca efect al unui număr de factori. Totuși, atât de multe date empirice contrazic această ipoteză, încât o fac practic imposibil de susținut. Studierea animalelor arată că mamiferele, și în special primatele, deși au un înalt grad de agresivitate defensivă, nu sunt nici criminale, și nici torționare. Paleontologia, antropologia și istoria oferă numeroase dovezi împotriva teoriei instinctualiste: (1) grupuri umane diferă atât de fundamental în ce privește gradul de distructivitate încât lucrurile sunt aproape imposibil de explicat prin presupunerea că distructivitatea și cruzimea sunt

înnăscute; (2) diferite grade de distructivitate pot fi corelate cu alți factori fizici și cu diferențe în structurile sociale respective și (3) gradul de distructivitate crește odată cu dezvoltarea accelerată a civilizației, și nu invers. Într-adevăr, ideea de distructivitate înnăscută se potrivește mai degrabă cu istoria, decât cu preistoria. Dacă omul ar fi fost înzestrat doar cu agresivitatea biologic adaptativă pe care o împarte cu strămoșii săi din lumea animalelor, atunci el ar fi o ființă relativ pașnică; dacă cimpanzeii ar avea psihologi, aceștia cu greu ar considera agresivitatea o problemă supărătoare despre care să trebuiască să scrie cărți.

Oricum, omul diferă de animale prin aceea că este criminal; el este singura primată care ucide și torturează membri ai propriei sale specii fără niciun motiv, biologic sau economic, și care simte plăcere făcând asta. Exact această agresivitate „malignă“, biologic nonadaptativă și programată nonfilogenetic, constituie adevărata problemă și pericolul la adresa supraviețuirii omului ca specie, iar scopul acestei cărți este de a analiza natura și patologia acestei agresivități distructive.

Diferențierea dintre benign-defensiv și malign-distructiv ne cere să mergem încă și mai departe cu o altă distincție, chiar mai importantă, aceea dintre *instinct*[5] și *caracter*, sau, mai precis, dintre pulsiunile înrădăcinate în trebuințele fiziologice ale omului (pulsiuni organice) și acele pasiuni, specific umane, înrădăcinate în caracterul său („pasiuni umane sau care țin de caracter“). Distincția dintre instinct și caracter va fi discutată pe larg mai târziu în această lucrare. Voi încerca să prezint caracterul ca fiind „a doua natură“ a omului, substitutul pentru instinctele sale mai slab dezvoltate; mai mult decât atât, că pasiunile umane (precum dorința de iubire, tandrețe, libertate, precum și pofta de distrugere, sadism, masochism, râvna

pentru putere și bogății) reprezintă răspunsuri la „trebuințele existențiale“, care la rândul lor sunt înrădăcinate chiar în condițiile existenței umane. Pe scurt, *instinctele* sunt răspunsuri la trebuințele *fiziologice* ale omului, *pasiunile* condiționate de caracter sunt răspunsuri la trebuințele lui *existențiale*, specific umane. De vreme ce necesitățile existențiale sunt comune tuturor indivizilor, oamenii sunt diferiți între ei prin pasiunile (patimile) dominante. Să dăm un exemplu: omul poate fi condus de iubire sau de patima distrugerii; în fiecare caz el își satisface una dintre necesitățile sale existențiale, aceea de a „realiza“ sau de a mișca ceva, de a „lăsa o urmă“. Dacă pasiunea dominantă a unui om va fi iubirea sau va fi distructivitatea, aceasta depinde în mare măsură de circumstanțele sociale; aceste circumstanțe operează totuși, în funcție de situația existențială dată biologic și de necesitățile care derivă din aceasta, și nu de un psihic nediferențiat, infinit variabil, așa cum susține teoria ecologistă.

Când ne propunem să aflăm totuși care sunt condițiile existenței umane, suntem conduși către următoarea întrebare: ce este natura umană? Ce este ceea ce îl face pe om să fie om? Inutil să mai spunem că atmosfera actuală din științele sociale nu este foarte favorabilă discutării unor astfel de subiecte. Ele sunt considerate obiectul de studiu al filosofiei și religiei; în termenii gândirii pozitiviste, ele sunt tratate ca simple speculații subiective fără nicio pretenție de validitate obiectivă. Pentru că ar fi inoportun la momentul acesta să anticipez dezbaterea complexă pe marginea unor informații oferite ulterior, mă voi mulțumi deocamdată să fac doar câteva remarci. În încercarea noastră de a defini esența omului, nu ne referim la o abstractizare la care am ajuns prin medierea speculațiilor metafizice similare celor ale lui Heidegger sau Sartre. Ne referim la condițiile reale de existență comune

omului în calitatea sa de om, în așa fel încât esența fiecărui individ este identică cu existența speciei. Ajungem la acest concept prin analiza empirică a structurii anatomice și neurofiziologice și corelațiile sale psihice, caracteristice pentru specia *homo*. Schimbăm astfel principiul explicării pasiunilor umane de la cel *fiziologic* al lui Freud la un principiu *sociobiologic* și istoric. De vreme ce specia *Homo sapiens* poate fi definită în termeni anatomici, neurologici și fiziologici, ar trebui să putem să o definim ca specie și în termeni psihici. Punctul de vedere din care vor fi tratate aici aceste probleme ar putea fi numit existențialist, chiar dacă nu în sensul filosofiei existențialiste.

Această bază teoretică deschide posibilitatea unei discuții detaliate a diferitelor forme de agresivitate malignă, înrădăcinată în caracter, în special *sadismul* — patima pentru putere nemărginită asupra unei alte ființe vii — și *necrofilia* — patima de a distruge viața și atracția pentru tot ce este mort, în putrefacție sau strict mecanic. Înțelegerea acestor structuri de caracter va fi facilitată, sper, de analiza caracterului unui număr de sadici și distrugători faimoși din istoria recentă: Stalin, Himmler, Hitler.

Acum, că am trasat pașii pe care-i va urma acest studiu, ar fi folositor să indicăm, chiar dacă doar pe scurt, câteva dintre premisele generale și concluziile pe care cititorul le va descoperi în capitolele următoare: (1) nu vom fi preocupați de comportamentul în sine, separat de omul care se comportă; ne vom ocupa de pulsiunile umane, indiferent dacă ele se manifestă sau nu în comportamentul imediat observabil. Aceasta înseamnă că, în ce privește fenomenul agresivității, vom studia originea și intensitatea impulsurilor agresive, și nu comportamentul agresiv independent de motivația sa. (2) Aceste impulsuri pot fi conștiente, dar, foarte adesea, ele sunt

inconștiente. (3) Ele sunt, cea mai mare parte a timpului, integrate într-o structură de caracter relativ stabilă. (4) Într-o formulare mai generală, acest studiu are la bază teoria psihanalitică. De aici decurge faptul că metoda pe care o vom folosi este metoda psihanalitică a descoperirii realității interioare inconștiente prin interpretarea datelor observabile și adesea aparent nesemnificative. Totuși, termenul de „psihanaliză“ nu este folosit cu referire la teoria clasică, ci la o anumită revizuire a ei. Aspecte esențiale ale acestei revizuiri vor fi discutate ulterior; la acest moment aș dori să spun doar că nu este o psihanaliză bazată pe teoria libidoului, pentru a evita astfel conceptele instinctualiste care se consideră în general a fi chiar esența teoriei lui Freud.

Această identificare a teoriei lui Freud cu instinctualismul totuși este supusă multor îndoieli. Freud a fost, de fapt, primul psiholog modern care, în opoziție cu tendința dominantă, a investigat tărâmul pasiunilor și patimilor umane — iubire, ură, ambiție, lăcomie, gelozie, invidie; până atunci, de acestea se ocupaseră doar dramaturgii și romancierii, dar au devenit, datorită lui Freud, obiectul de studiu al explorării științifice.[6] Acest lucru poate să explice de ce opera sa a fost primită cu mult mai multă căldură și înțelegere de către artiști decât de către psihiatri sau psihologi — cel puțin până la vremea când metoda sa a devenit capabilă să satisfacă cererea crescândă de psihoterapie. Iată, au simțit artiștii, primul om de știință care se ocupă de obiectul lor de studiu, „sufletul“ omului, în cele mai secrete și subtile manifestări ale sale. Suprarealismul a arătat cel mai limpede impactul lui Freud asupra gândirii artistice. Spre deosebire de formele de artă anterioare, „realitatea“ a fost eliminată ca fiind nerelevantă, comportamentul nu avea nicio importanță — tot ce conta era experiența subiectivă; era absolut logic ca acest curent să fie influențat major de

interpretarea viselor a lui Freud.

Freud nu-și putea zămisli noile descoperiri altfel decât în conceptele și terminologia epocii sale. Niciodată complet eliberat de materialismul profesorilor săi, el trebuia să găsească o manieră de a prezenta pasiunile (patimile) umane deghizate ca manifestări ale unor instincte. El a realizat în mod strălucit acest lucru printr-un *tour de force* teoretic și a lărgit noțiunea de sexualitate (libido) într-o asemenea măsură, încât toate pasiunile umane (în afară de autoconservare) pot fi înțelese ca rezultatul aceluiași instinct. Iubire, ură, lăcomie, vanitate, ambiție, zgârcenie, gelozie, cruzime, tandrețe — toate au fost înghesuite în haina strâmtă a acestei scheme și au fost tratate teoretic drept sublimări ale (sau formațiuni reacționale împotriva) diferitelor manifestări ale libidoului narcisic, oral, anal și genital.

În a doua perioadă a operei sale, Freud a încercat să iasă totuși din această schemă prin prezentarea unei noi teorii, care a reprezentat un progres major în înțelegerea distructivității. El a admis că viața nu este guvernată de două pulsiuni egoiste, una de hrană și cealaltă de sex, ci de două pasiuni, iubire și distructivitate, care nu servesc supraviețuirii fiziologice în același sens ca foamea și sexualitatea. Cu toate acestea, încă subjugat de propriile premise teoretice, el le-a numit „pulsiunea de viață“ și „pulsiunea de moarte“, oferind astfel distructivității umane importanța uneia dintre cele două pasiuni fundamentale ale omului.

Cartea de față eliberează pasiuni, precum năzuința de a iubi, de a fi liber, precum și pornirea de a distruge, de a tortura, de a controla sau supune, din mariajul lor forțat cu instinctele. Instinctele sunt o categorie pur naturală, în vreme ce patimile înrădăcinate în caracter reprezintă o categorie sociobiologică, istorică.[7] Deși nu servesc direct supraviețuirii fizice, acestea

sunt la fel de puternice, și foarte adesea chiar mai puternice, decât instinctele. Ele constituie baza pentru dragostea de viață a omului, pentru entuziasmul său, pentru înflăcărarea sa; sunt materialul din care îi sunt construite nu doar visele, ci și arta, religia, miturile, dramele, tot ceea ce face ca viața să merite a fi trăită. Omul nu poate trăi ca simplu obiect, ca zarurile aruncate dintr-o cupă; el suferă dramatic atunci când este redus la nivelul unei mașini care se hrănește și se înmulțește, chiar și atunci când beneficiază de toată siguranța pe care și-o dorește. Oamenii tânjesc după spectacol și înflăcărare; când nu pot obține satisfacție la un nivel mai înalt, atunci își creează propriul scenariu distructiv.

Climatul gândirii contemporane încurajează axioma că o motivație poate fi puternică doar dacă servește unei necesități organice — adică doar instinctele au o putere motivațională intensă. Dacă respingem acest punct de vedere mecanicist, reducționist, și pornim de la o premisă holistică, începem să înțelegem că pasiunile umane trebuie văzute din punctul de vedere al funcției lor în procesul vieții întregului organism. Intensitatea lor nu se datorează unor necesități fiziologice specifice, ci nevoii de supraviețuire a întregului organism, de creștere, atât fizică, cât și psihică.

Aceste pasiuni sau patimi nu devin intense numai *după* ce trebuințele fiziologice au fost satisfăcute. Ele sunt profund înrădăcinate în existența umană și nu sunt doar un lux pe care ni-l putem permite după ce necesitățile normale, „inferioare“, au fost satisfăcute. Oamenii se sinucid pentru că nu reușesc să-și accepte patima de iubire, putere, glorie, răzbunare. Cazurile de suicid determinat de lipsa de satisfacție sexuală sunt practic inexistente. Aceste pasiuni neinstinctuale îl incită pe om, îl înflăcărează, fac viața să merite trăită; așa cum spunea odată D’Holbach, filosoful iluminismului francez: „*Un homme sans*

passion et désires cesserait d'être un homme“ („Un om fără pasiune și dorințe ar înceta să mai fie un om“) (P.H.D. d'Holbach, 1822). Ele sunt atât de intense tocmai pentru că omul nu ar fi om fără ele.[8]

Pasiunile umane îl transformă pe om dintr-un simplu obiect într-un erou, într-o ființă care încearcă să dea un sens vieții în ciuda unui uriaș handicap. El vrea să-și fie propriul creator, să-și transforme starea de neisprăvire într-una cu un oarecare scop și motiv, care să-i permită să atingă un oarecare nivel de integrare. Patimile omului nu sunt complexe psihologice banale care ar putea fi explicate adecvat ca fiind provocate de traumele copilăriei. Ele pot fi înțelese doar dacă mergem dincolo de tărâmul psihologiei reducționiste și le recunoaștem ca ceea ce sunt: *încercarea omului de a da un sens vieții și de a simți nivelul optim de intensitate și putere la care poate (sau crede că poate) să ajungă în împrejurările date.* Acestea sunt religia lui, credința sa, ritualurile sale, pe care trebuie să le ascundă (chiar și de el însuși) în măsura în care grupul din care face parte le dezaprobă. Pentru mai multă siguranță, prin mită și șantaj, adică o condiționare abilă, el poate fi convins să-și abandoneze „religia“ și să se lase convertit la credința generală a individului impersonal, a robotului. Dar acest remediu psihic îl privează de tot ce are el mai bun, de a fi om, și nu obiect.

Adevărul este că toate pasiunile umane, atât cele „bune“, cât și cele „rele“, pot fi înțelese doar ca încercare a individului de a da un sens vieții sale și transcend existența banală, de simplă menținere a vieții. Schimbarea personalității este posibilă numai dacă el însuși este capabil „să se convertească“ la un mod nou de a da un sens vieții sale prin mobilizarea pasiunilor care îmbogățesc viața și să experimenteze astfel o stare de vitalitate și de integrare, superioară celei simțite anterior. Dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci el poate fi domesticit, dar nu

poate fi vindecat. Dar chiar dacă pasiunile „bune“ îmbogățesc viața și pot conduce la un mai mare sentiment de putere, bucurie, integrare și vitalitate, și patimile crude și distructive pot fi la fel de bine un răspuns la problema existenței umane. Chiar și cel mai sadic și distructiv om este uman, la fel de uman ca și cel sfânt. El poate fi considerat un om pervers sau bolnav care a eșuat în a găsi un răspuns mai bun la provocarea de a se fi născut om, ceea ce este adevărat; poate fi considerat, de asemenea, un om care, în căutarea salvării sale, a apucat pe o cale greșită.[9]

Totuși, aceste considerații nu sugerează, în niciun caz, că distructivitatea și cruzimea nu sunt vicii; sugerează doar că viciul este uman. Ele distrug, într-adevăr, viața, și trupul, și sufletul, nu numai pe ale victimei, ci și pe cele ale distrugătorului însuși. Ele constituie un paradox: ele exprimă *viața care se întoarce împotriva sieși în încercarea de a-i da un sens*. Ele reprezintă singura perversiune totală. Înțelegerea lor nu înseamnă tolerarea lor. Dar dacă nu le înțelegem, nu avem nicio șansă să aflăm cum le putem reduce și ce factori tind să le intensifice.

O astfel de înțelegere este de o importanță capitală în prezent, când sensibilitatea la distructivitatea-cruzime se diminuează abrupt, iar necrofilia, atracția pentru ceea ce este mort, inanimat, în putrefacție sau pur și simplu mecanic este în continuă creștere în societatea noastră industrială, cibernetică. Spiritul necrofilic a fost exprimat în formă literară pentru prima dată de către F.T. Marinetti în *Manifestul futurist* din 1909. Aceeași tendință poate fi văzută în mare parte din arta și literatura ultimelor decenii, care scot la iveală o fascinație deosebită pentru tot ce este în putrefacție, mort, distructiv și mecanic. Sloganul falangist „Trăiască moartea!“ amenință să devină principiul secret al unei societăți în care cucerirea

naturii de către mașinărie constituie înțelesul cel mai adânc al progresului și în care individul viu devine un apendice al mașinii.

Acest studiu încearcă să clarifice natura acestei patimi necrofile și condițiile sociale care tind să o stimuleze. Concluzia va fi aceea că un ajutor, într-un sens larg, poate veni doar prin schimbări radicale în structura noastră socială și politică și care l-ar reinstaura pe om în rolul său suprem în societate. Chemarea unor „revoluționari“ la „lege și ordine“ (mai degrabă decât la viață și structură) și la pedepsirea mai aspră a infractorilor, precum și obsesia pentru violență și distrugere sunt și mai multe exemple de atracție necrofilă intensă în lumea contemporană. Trebuie să creăm condițiile care să facă din dezvoltarea omului, această ființă imperfectă și nedesăvârșită — unică în lume —, țelul suprem al tuturor aranjamentelor sociale. Libertatea și independența autentice, precum și dispariția tuturor formelor de control exploatator reprezintă condițiile pentru mobilizarea dragostei de viață, singura forță care poate învinge dragostea de moarte.

---

[3] Lorenz a dat numele de „etologie“ studiului comportamentului animalelor, ceea ce este o terminologie ciudată, câtă vreme etologie înseamnă literal „știința comportamentului“ (din grecescul *ethos* „conduită“, „normă“). Faptul că a ales să nu particularizeze etologia indică implicit, desigur, convingerea lui potrivit căreia comportamentul uman trebuie subsumat comportamentului animalelor. Interesant este faptul că John Stuart Mill, cu mult înaintea lui Lorenz, atribuise termenul „etologie“ științei *caracterului*. Dacă ar fi să condensez ideea principală a acestei cărți, aș spune că se ocupă de „etologie“ în sensul dat de Mill, și nu în cel dat de Lorenz.

[4] Lorenz a definit recent conceptul de „înnăscut“ prin acceptarea prezenței simultane a factorului de învățare. (K. Lorenz, 1965)

[5] Termenul de „instinct“ este folosit aici cu caracter provizoriu, deși este întru câtva demodat. Mai departe voi folosi termenul de „pulsiuni organice“.

[6] Cele mai multe psihologii vechi, ca cele din scrierile budiste, grecești sau din psihologia medievală și modernă de până la Spinoza, au tratat pasiunile omului ca obiect principal de studiu printr-o metodă care combină observația atentă (deși fără experimentare) și gândirea critică.

[7] Cf. R.B. Livingston (1967) asupra chestiunii gradului în care acestea sunt construite în creier; subiect discutat în capitolul 10.

[8] Afirmația lui d'Holbach trebuie înțeleasă, desigur, în contextul gândirii filosofice a epocii sale. Filosofia budistă sau cea a lui Spinoza are o concepție complet diferită despre patimi; din punctul lor de vedere, descrierea lui d'Holbach ar fi valabilă empiric pentru majoritatea oamenilor, dar poziția lui d'Holbach este în totală contradicție cu ceea ce consideră ei a fi scopul dezvoltării umane. Pentru a clarifica diferența, apelez la distincția dintre „patimi irațională“, ca ambiția și lăcomia, și „patimi raționale“, precum iubirea și grija pentru toate ființele (care va fi discutată mai departe). Totuși, ceea ce este relevant în text este nu această diferență, ci ideea că viața care are ca singură preocupare doar propria sa menținere este inumană.

[9] „Salvare“ vine din rădăcina latinească *sal*, „sare“ (în spaniolă *salud,* „sănătate“). Înțelesul vine din faptul că sarea protejează alimentele de descompunere; „salvarea“ este protecția omului împotriva descompunerii (îi protejează sănătatea și starea de bine). În acest sens, orice om are nevoie de „salvare“ (nu în sens teologic).

Partea întâi

Instinctivism, behaviorism, psihanaliză

CAPITOLUL 1

Instinctualiștii

Vechii instinctiviști

Mă voi abține să fac aici o istorie a teoriei instinctelor pentru că cititorul o poate găsi în multe manuale.[10] Această istorie a început cu multă vreme în urmă în gândirea filosofică, dar, în ce privește gândirea modernă, ea își are originea în opera lui Charles Darwin. Toate cercetările postdarwiniste despre instinct se bazează pe teoria evoluției a lui Darwin.

William James (1890), William McDougall (1913, 1932) și alții au construit liste lungi în care fiecare instinct în parte trebuia să justifice tipurile de comportament respective, precum instinctele de imitație, rivalitate, beligeranță, simpatie, vânătoare, frică, acaparare, cleptomanie, constructivitate, joc, curiozitate, sociabilitate, secretomanie, curățenie, modestie, iubire și gelozie — un amestec ciudat de calități umane universale și trăsături de caracter specifice, condiționate social. (J.J. McDermott, ed., 1967.) Deși aceste liste de instincte par astăzi cam naive, opera acestor instinctualiști este foarte sofisticată, bogată în constructe teoretice și încă impresionează prin nivelul gândirii teoretice; nu este în niciun caz depășită. Astfel, de exemplu, James era pur și simplu conștient de posibila existență a unui element de învățare chiar și în prima manifestare a unui instinct, iar McDougall nu era străin de influența formatoare a diferitelor experiențe și medii culturale. Instinctualismul celui din urmă creează o punte către teoria lui

Freud. Așa cum sublinia Fletcher, McDougall nu a echivalat instinctul cu un „mecanism motor“ și un răspuns motor fixat rigid. Pentru el, esența instinctului era o „*înclinație*“, o „poftă“, iar această esență afectiv-mobilizatoare a fiecărui instinct „pare capabilă să funcționeze într-o independență relativă atât față de partea cognitivă, cât și față de cea motorie ale alcătuirii instinctuale ca întreg“ (W. McDougall, 1932).

Înainte de a discuta despre cei mai cunoscuți doi reprezentanți ai teoriei instinctualiste, „neoinstinctualiștii“ Sigmund Freud și Konrad Lorenz, să aruncăm o privire la o trăsătură pe care o au în comun atât ei doi, cât și vechii instinctualiști: concepția modelului instinctualist în termeni mecanicist-hidraulici. McDougall vedea energia ca pe ceva oprit de „porți de ecluză“ și „dând pe dinafară“ (W. McDougall, 1913). Freud, în concepția sa asupra libidoului, a urmat, de asemenea, o schemă hidraulică. Creșterea libidoului → creșterea tensiunii → creșterea neplăcerii; actul sexual duce la scăderea tensiunii și neplăcerii până când tensiunea începe să crească din nou. În mod similar, Lorenz a gândit o energie de reacție specifică precum un „gaz pompat constant într-un container“ sau ca un lichid aflat într-un rezervor și care se scurge printr-o valvă sub tensiune de la baza acestuia (K. Lorenz, 2000). R.A. Hinde a arătat că, în ciuda câtorva diferențe, acestea și alte modele de instinct „împărtășesc ideea unei substanțe capabile să mobilizeze comportamente, substanță conținută într-un recipient și ulterior eliberată în acțiune“ (R.A. Hinde, 1960).

Neoinstinctualiștii: Sigmund Freud și Konrad Lorenz

Concepția lui Freud despre agresivitate[11]

Marele progres pe care l-a făcut Freud față de vechii

instinctualiști și față de McDougall în special a fost unificarea tuturor „instinctelor“ în două mari categorii — pulsiunile sexuale și pulsiunea de autoconservare. Teoria lui Freud poate fi astfel considerată ultima etapă în evoluția istoriei teoriei instinctelor; așa cum voi arăta mai târziu, tocmai această unificare a instinctelor într-unul singur (cu excepția pulsiunii Eului) a constituit, de asemenea, primul pas în depășirea întregii concepții instinctualiste, chiar dacă Freud nu era conștient de acest lucru. Mă voi ocupa în continuare doar de concepția sa despre agresivitate, dat fiind că teoria libidoului este bine cunoscută multor cititori și poate fi găsită în alte lucrări și cel mai bine în volumul lui Freud *Introducere în psihanaliză* (*Opere esențiale*, vol. 1, 2010).

Freud a acordat o atenție relativ mică fenomenului de agresivitate câtă vreme considera sexualitatea (libidoul) și pulsiunea de autoconservare ca fiind cele două forțe dominante în om. Începând cu anii 1920, tabloul s-a modificat complet. În *Eul și Se-ul* (1923) și în scrierile ulterioare el a postulat o nouă dihotomie: pulsiunea/ile de viață (Eros) și pulsiunea/ile de moarte. Freud a descris noua etapă teoretică în următorii termeni: „Pornind de la speculații despre începutul vieții și de la paralele biologice, am tras concluzia că, în afară de pulsiunea de a conserva substanța vie și de a alcătui din ea unități tot mai mari, trebuie să existe o alta, opusă ei, care tinde să [le] readucă la starea anorganică a începuturilor originare. Deci în afara Erosului trebuie să existe o pulsiune de moarte“ (S. Freud, 1930/2010, p. 284).

Pulsiunea de moarte este îndreptată împotriva organismului însuși și este astfel o pulsiune autodistructivă, sau este îndreptată către exterior, caz în care tinde să-i distrugă mai degrabă pe alții decât pe sine. Atunci când este împletită cu sexualitatea, pulsiunea de moarte se transformă în impulsuri

mai puțin dăunătoare care-și găsesc expresia în sadism sau masochism. Deși Freud a sugerat în mai multe rânduri că forța pulsiunii de moarte poate fi redusă (S. Freud, 1927/2010), afirmația de bază rămâne: omul se afla sub dominația unui impuls de a distruge, pe el ori pe ceilalți, și nu putea face mai nimic pentru a scăpa din această dilemă tragică. De unde rezultă că, din perspectiva pulsiunii de moarte, agresivitatea nu era în mod esențial o reacție la stimuli, ci un impuls cu o curgere constantă, înrădăcinat în constituția organismului uman.

Deși l-au urmat pe Freud în toate cele, majoritatea psihanaliștilor au refuzat să accepte teoria pulsiunii de moarte; probabil pentru că această teorie transcendea vechiul cadru de referință mecanicist și solicita o gândire biologistă, inacceptabilă multora, pentru care „biologic“ era identic cu fiziologia instinctelor. Cu toate acestea, ei nici nu au respins complet noua poziție a lui Freud. Au găsit o cale de compromis prin recunoașterea unei „pulsiuni distructive“ ca pol opus al celei sexuale, și astfel au putut accepta noul accent pus de Freud pe agresivitate, fără să se subordoneze unui mod de gândire complet nou.

Freud făcuse un mare pas înainte, trecând de la o abordare pur fiziologic-mecanicistă la una biologistă care consideră organismul ca pe un tot unitar și analizează sursele biologice ale iubirii și urii. Totuși, această teorie are defecte majore. Se bazează pe speculații mai curând abstracte și nu oferă aproape deloc *dovezi empirice* convingătoare. Mai mult decât atât, în vreme ce Freud a încercat, în mod strălucit, să interpreteze impulsurile *umane* în termenii noii teorii, ipoteza lui este în contradicție cu comportamentul animalelor. Pentru el, pulsiunea de moarte este o forță biologică prezentă la toate organismele vii; aceasta ar însemna că și animalele își exprimă

pulsiunea de moarte fie împotriva lor însele, fie împotriva celorlalți. În felul acesta, ar trebui să remarcăm mai multă boală sau moarte prematură la animalele a căror agresivitate este îndreptată mai puțin către exterior și viceversa; dar, desigur, nu există date care să susțină această idee.

Voi demonstra în capitolul următor faptul că agresivitatea și distructivitatea nu sunt impulsuri moștenite biologic și care se manifestă spontan. La momentul acesta doresc doar să mai adaug că Freud a încâlcit în mare măsură analiza fenomenului agresivității urmându-și obiceiul de a folosi termenul pentru cele mai diverse forme de agresivitate, ceea ce îi facilita încercarea de a le explica pe toate printr-*o singură* pulsiune. De vreme ce cu siguranță nu avea nicio înclinație către behaviorism, putem presupune că motivul a fost tendința lui generală de a ajunge la o concepție dualistă în care două forțe de bază sunt în opoziție una față de cealaltă. Această dihotomie a fost mai întâi cea între pulsiunea de autoconservare și libido și, mai târziu, între pulsiunea vieții și a morții. Pentru eleganța acestor concepte Freud a trebuit să plătească prin subsumarea tuturor pasiunilor unuia dintre cei doi poli și astfel să pună laolaltă tendințe care, în realitate, nu au nicio legătură între ele.

Teoria agresivității a lui Lorenz

Deși teoria agresivității a lui Freud a avut și are încă o mare influență, este complexă și greoaie și nu a ajuns niciodată la popularitatea de a fi citită și de a impresiona un public larg. Din contră, lucrarea lui Lorenz *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii* (1998) a devenit, într-un timp scurt de la publicarea ei, una dintre cele mai citite cărți din domeniul psihologiei sociale.

Motivele acestei popularități nu sunt greu de înțeles. În primul rând, volumul *Așa-zisul rău* este extrem de ușor de citit,

cam în aceeași manieră cu fermecătoarea carte anterioară a lui Lorenz, *Și el vorbea cu patrupedele, cu păsările și cu peștii* (Lorenz, 2000), și foarte diferită, în această privință, de tratatele greoaie ale lui Freud despre pulsiunea de moarte sau, pe același subiect, chiar de studiile și lucrările lui Lorenz adresate publicului specializat. Mai mult decât atât, așa cum am arătat mai devreme în „Introducere“, e pe gustul celor care preferă să creadă că înclinația noastră către violență și războaie nucleare se datorează unor factori biologici, aflați dincolo de controlul nostru, decât să deschidă ochii și să vadă că este cauzată de circumstanțele sociale, politice și economice pe care ni le-am fabricat singuri.

Pentru Lorenz,[12] ca și pentru Freud, agresivitatea umană este un instinct alimentat dintr-un izvor infinit de energie, și nu neapărat rezultatul unei *reacții* la stimuli externi. Lorenz susține că energia specifică unui act instinctiv se acumulează constant în centrii neuronali aferenți acelui tipar de comportament și, dacă se acumulează suficientă energie, atunci se poate produce o *explozie*, chiar și în absența unui stimul. Cu toate acestea, animalele și oamenii găsesc de obicei stimulii care să reducă energia acumulată a pulsiunii; nu trebuie să aștepte pasiv până la apariția stimulului potrivit. Ei caută sau chiar produc stimuli. Urmându-l pe W. Craig, Lorenz a numit acest fapt „comportament de apetență“ (cf. Lorenz, 1998, p. 66). Omul, spune el, creează partide politice ca să găsească stimuli pentru eliberarea energiei acumulate, mai degrabă decât că partidele politice ar fi cauza agresivității. Dar în cazurile în care niciun stimul exterior nu poate fi găsit sau produs, energia acumulată a pulsiunii agresive este atât de mare, încât va exploda ca atare și va fi eprimată *in vacuo*, adică „fără stimuli externi evidenți (…) activitatea vidă manifestată în absența unui obiect se aseamănă izbitor cu manifestarea normală a

acțiunilor motorii implicate. (…) Aceasta demonstrează că schemele de coordonare motorii ale tiparelor de comportament instinctual sunt determinate ereditar până în cel mai mic detaliu“ (K. Lorenz, 1970; în germană în original, 1931–1942).[13]

Pentru Lorenz, așadar, agresivitatea este înainte de toate *nu* o reacție la stimuli externi, ci o excitație internă „încorporată“ care caută să se descarce și își va găsi expresia indiferent cât de adecvat este stimulul extern: *„Spontaneitatea instinctului este ceea care îl face atât de periculos“* (K. Lorenz, 1998, p. 63, s.n.). Modelul agresivității la Lorenz, ca și modelul libidoului la Freud, a fost pe bună dreptate numit un model *hidraulic,* prin analogie cu presiunea exercitată de apa sau aburul acumulate într-un recipient închis.

Această concepție hidraulică a agresivității este, ca să spunem așa, un pilon pe care se susține teoria lui Lorenz; se referă la *mecanismul* prin care se produce agresivitatea. Celălalt pilon este ideea că agresivitatea se află în serviciul vieții, că ajută la supraviețuirea individului și a speciei. În linii mari, Lorenz consideră că agresivitatea intraspecifică (agresivitate în rândul membrilor aceleiași specii) are funcția de a crește supraviețuirea speciei. Lorenz afirmă că agresivitatea îndeplinește această funcție prin răspândirea indivizilor unei specii pe întreg teritoriul disponibil; și aceasta, prin selecția „celui mai bun bărbat“, dovedit prin prisma apărării femelei și prin instaurarea unei ierarhii sociale (K. Lorenz, 1964). Agresivitatea poate face această funcție de conservare cu atât mai eficientă pentru că, în procesul evoluției, agresivitatea letală s-a transformat îmtr-un comportament format din amenințări simbolice și rituale care îndeplinesc același scop fără a pune în pericol specia.

Dar, susține Lorenz, instinctul care servea la supraviețuirea animalelor a devenit „exagerat în mod grotesc“ și „a luat-o

razna“ la om. Agresivitatea a devenit un pericol pentru supraviețuire, mai degrabă decât un ajutor.

Este ca și cum nici Lorenz însuși nu era satisfăcut cu aceste explicații ale agresivității umane și a simțit nevoia să mai adauge încă una care, oricum, conduce în afara domeniului etologiei. El scrie:

> Mai ales însă, este mai mult decât probabil că intensitatea nocivă a instinctului de agresivitate pe care noi, oamenii, îl avem și astăzi în sânge, ca pe o moștenire malefică, a fost provocată de un proces al selecției intraspecifice căruia i-au fost supuși strămoșii noștri de-a lungul mai multor zeci de mii de ani, mai exact pe parcursul întregii epoci de piatră timpurii [Lorenz se referă probabil la epoca de piatră târzie]. În momentul în care oamenii tocmai ajunseseră ca, grație armelor, îmbrăcămintii și organizării lor sociale, să elimine într-o oarecare măsură pericolele ce-i amenințau din afară — moartea prin inaniție, prin îngheț și uciderea lor de către animalele de pradă —, astfel încât acestea să nu mai reprezinte factori selectivi esențiali, atunci trebuie să se fi pornit o selecție intraspecifică malignă. Factorul selectiv era de acum războiul cu hoardele umane vecine, pe care, învrăjbite, îl purtau una împotriva alteia. Acest lucru trebuie să fi dus la dezvoltarea extremă a tuturor așa-numitelor „virtuți războinice“, care din păcate au rămas până astăzi idealuri spre care tind mulți oameni. (Lorenz, 1998, p. 55.)

Acest tablou al războiului permanent între vânătorii-culegătorii „sălbatici“ de la apariția deplină a lui *Homo sapiens* în jur de 40000 sau 50000 î.Hr. este un clișeu acceptat pe scară largă și adoptat de Lorenz fără să țină seama de cercetările care tind să arate că nu există dovezi în acest sens.[14] Presupunerea lui Lorenz despre cei patruzeci de mii de ani de război organizat nu este decât vechiul clișeu hobbesian al războiului ca stare naturală a omului, prezentat ca argument pentru a susține caracterul înnăscut al agresivității umane. Logica afirmației lui Lorenz este că omul *este* agresiv deoarece *a fost* agresiv; și *a fost* agresiv pentru că *este* agresiv.

Chiar dacă Lorenz ar avea dreptate cu teza războiului constant din paleoliticul târziu, raționamentul său genetic stă

sub semnul întrebării. Dacă o anumită trăsătură e menită să aibă un avantaj selectiv, aceasta trebuie să aibă la bază producția crescută de progenituri fertile ale purtătorilor acelei trăsături. Dar având în vedere eventualitatea probabilă a dispariției crescute a indivizilor agresivi în războaie, este improbabil ca selecția să fie responsabilă de incidența ridicată a acestei trăsături. De fapt, dacă o astfel de pierdere ar fi considerată selecție negativă, frecvența genei ar trebui să scadă.[15] În realitate, densitatea populației în vremurile acelea era foarte scăzută și multe dintre triburile umane de după apariția totală a lui *Homo sapiens* nu prea aveau nevoie să concureze sau să se lupte pentru hrană ori teritoriu.

Lorenz a combinat două elemente în teoria sa. Primul este că animalele, ca și oamenii, sunt înzestrate genetic cu o agresivitate aflată în serviciul supraviețuirii individului și a speciei. Așa cum voi arăta mai departe, descoperirile neurofiziologice arată că această agresivitate defensivă este o reacție la amenințări la adresa intereselor vitale ale animalelor și nu se manifestă spontan și constant. Celălalt element, caracterul hidraulic al agresivității acumulate, este folosit pentru a explica impulsurile criminale și de cruzime ale omului, dar fără să aducă prea multe dovezi. Atât agresivitatea aflată în serviciul vieții, cât și cea distructivă sunt subsumate unei singure categorii și ceea ce le leagă este un singur cuvânt: „agresivitate“. Spre deosebire de Lorenz, Tinbergen a enunțat problema cu mare claritate: „Pe de o parte, omul este asemenea multor specii de animale prin aceea că se luptă cu indivizi din aceeași specie cu el. Dar, pe de altă parte, printre mii de specii care se luptă, el este singurul a cărui luptă este distructivă… Omul este singura specie capabilă de genocid, singurul inadaptat în propria sa specie. De ce trebuie să fie așa?“ (N. Tinbergen, 1968).

Freud și Lorenz: asemănări și diferențe

Relația dintre teoriile lui Lorenz și Freud este una complicată. Ele au în comun concepția hidraulică despre agresivitate, chiar dacă explică diferit originea pulsiunii. Dar par a se afla pe poziții diametral opuse cu privire la un alt aspect. Freud a emis ipoteza unei pulsiuni agresive, presupunere pe care Lorenz o consideră lipsită de baze biologice. Pornirea agresivă, în concepția lui, servește viața, în timp ce pulsiunea de moarte a lui Freud se află în slujba morții.

Dar această diferență își pierde în mare măsură semnificația în lumina prezentării de către Lorenz a vicisitudinilor agresivității originare, defensive și în beneficiul vieții. Printr-un număr de constructe complicate și adeseori îndoielnice, se presupune că agresivitatea defensivă s-a transformat la om într-o pulsiune cu fluiditate spontană care se alimentează de la sine și care caută să creeze circumstanțele care să faciliteze exprimarea agresivității sau care chiar explodează când nu poate găsi ori crea stimuli. Astfel, chiar și într-o societate organizată din punct de vedere socio-economic în așa fel încât agresivitatea majoră să nu găsească stimulii potriviți, presiunea intensă a instinctului agresiv tot i-ar forța pe indivizi să o schimbe sau, dacă nu, agresivitatea ar exploda chiar și în absența oricărui stimul. Astfel, concluzia la care ajunge Lorenz, că omul este condus de o forță înnăscută de a distruge, este practic aceeași cu a lui Freud. Totuși, la Freud pulsiunii distructive i se opune forța la fel de puternică a Erosului (viață, sexualitate), în timp ce pentru Lorenz iubirea însăși este un produs al instinctului de agresivitate.

Atât Freud, cât și Lorenz sunt de acord că eșecul de a exprima agresivitatea prin acțiune este nesănătos. Freud afirmase în perioada timpurie a operei sale că refularea sexualității poate conduce la boli psihice; mai târziu el a aplicat

același principiu cu privire la pulsiunea de moarte și a susținut că refularea agresivității orientate către exterior este dăunătoare sănătății. Lorenz afirmă că „omul civilizat de astăzi suferă de o defulare insuficientă a instinctelor agresive“ (Lorenz, 1998, p. 261). Amândoi ajung, pe căi diferite, la o imagine a omului în care energia agresiv-distructivă este produsă continuu și este foarte greu de controlat, cel puțin pe termen lung. Așa-numita răutate a animalelor devine o răutate reală la om, chiar dacă, așa cum spune Lorenz, originile ei nu sunt rele.

„Dovada“ prin analogie

Aceste asemănări între teoriile despre agresivitate ale lui Freud și, respectiv, Lorenz nu trebuie totuși să ascundă principala lor diferență. Freud a fost un cercetător al oamenilor, un observator atent al comportamentului lor manifest și al diverselor manifestări ale inconștientului lor. Teoria sa despre pulsiunea de moarte poate fi greșită, incompletă sau bazată pe dovezi insuficiente, dar cu toate acestea a fost dobândită în procesul observării constante a oamenilor. Lorenz, de cealaltă parte, este un observator al animalelor, mai ales al celor inferioare, și fără îndoială unul foarte competent. Dar cunoștințele sale despre om nu le depășesc pe cele ale omului obișnuit; nu și le-a rafinat nici prin observație sistematică și nici prin familiarizare suficientă cu literatura de specialitate.[16] El presupune cu naivitate că observațiile despre sine și despre cunoștințele lui sunt aplicabile tuturor oamenilor. Principala lui metodă nu este, totuși, nici măcar autoobservația, ci analogii între comportamentul animalelor și cel al oamenilor. Din punct de vedere științific, astfel de analogii nu dovedesc nimic; ele sunt sugestive și plăcute iubitorilor de animale. Ele se combină cu un

grad mare de antropomorfizare în care se complace Lorenz. Și au devenit foarte populare tocmai pentru că dau oamenilor iluzia plăcută că „înțeleg“ ce „simte“ un animal. Cui nu i-ar plăcea să aibă inelul regelui Solomon (vezi capitolul omonim din Lorenz, 2000)?

Teoriile lui Lorenz despre caracterul hidraulic al agresivității se bazează pe experimentele cu animale — în special pești și păsări în condiții de captivitate. Chestiunea în discuție este: la om operează aceeași pulsiune agresivă — pe care Lorenz a remarcat-o la anumite specii de pești și păsări — și care, dacă nu este redirecționată, conduce la crimă?

Dat fiind că nu există nicio dovadă directă pentru această ipoteză cu privire la om și primatele nonumane, Lorenz prezintă un număr de argumente pentru a-și susține punctul de vedere. Principala lui abordare este prin intermediul *analogiei*: el descoperă asemănări între comportamentul uman și cel al animalelor pe care le-a studiat și trage concluzia că ambele tipuri de comportament au aceeași cauză. Această metodă a fost criticată de mulți psihologi; încă din 1948, N. Tinbergen, eminentul coleg al lui Lorenz, era conștient de pericolele „*inerente procedurii de a folosi dovezi fiziologice de la niveluri de evoluție inferioare, niveluri inferioare de organizare neuronală și forme mai simple de comportament ca analogii în sprijinul teoriilor fiziologice ale mecanismelor comportamentale la niveluri mai înalte și mai complexe*“ (N. Tinbergen, 1948, s.n.).

Voi ilustra cu câteva exemple „dovada prin analogie“ adusă de Lorenz.[17] Vorbind despre bibanii colorați și peștii de sidef brazilieni, Lorenz raportează observația că, deși orice pește își descarcă furia sănătoasă pe un vecin de același sex, nu-și atacă niciodată partenerul („agresivitate redirecționată“).[18] Apoi comentează:

> Reacții analoage putem observa și la om. În vremurile bune de altădată,

> când încă mai exista Imperiul Austro-Ungar și se angajau servitoare, am putut să observ, în cazul mătușii mele văduve, următorul comportament absolut previzibil: nu ținea o subretă mai mult de 8–10 luni. De fiecare dată era entuziasmată la maximum de noua achiziție, o lăuda și o slăvea ca fiind una dintre așa-numitele perle și jura că în sfârșit o găsise pe cea potrivită. În decursul următoarelor luni entuziasmul se mai potolea, îi găsea mici defecte, apoi lipsuri mai grave, iar spre sfârșitul perioadei amintite descoperea că biata fată avea niște însușiri de caracter cu adevărat detestabile; în cele din urmă, fata era concediată, de fiecare dată cu un mare scandal. După această descărcare, bătrâna doamnă era dispusă să vadă în următoarea subretă din nou un adevărat înger.
>
> Departe de mine gândul de a mă distra cu superioritate pe seama mătușii mele, decedată de mult timp și la care de altfel am ținut foarte mult. Am observat același fenomen și la bărbați foarte serioși și capabili de toată stăpânirea de sine posibilă, și bineînțeles și la mine personal — mai bine zis am fost obligat să le observ —, și anume în prizonieratul de război. Așa-numita boală polară, căreia i se spune și nebunia expedițiilor, atacă mai cu seamă grupuri mici de bărbați atunci când aceștia sunt în situația de a depinde în totalitate unul de celălalt, de exemplu în expediții, fiind astfel împiedicați să se confrunte cu persoane străine care nu aparțin cercului lor restrâns. Din ce am spus până acum se va înțelege probabil că inhibarea agresiunii poate fi cu atât mai periculoasă cu cât membrii grupului respectiv se cunosc, se înțeleg mai bine și se iubesc mai mult. În această situație, și pot să spun asta cu toată convingerea din propria mea experiență, toți stimulii care declanșează agresiunea și comportamentul de luptă intraspecifică sunt supuși unei coborâri extreme a valorilor lor limită. Subiectiv, acest lucru este exprimat prin aceea că răspundem unor mici gesturi inofensive ale celor mai buni prieteni, bunăoară când aceștia tușesc sau își suflă nasul, cu reacții care ar fi potrivite în situația în care un mitocan beat ne-ar trage o palmă. (Lorenz, 1998, pp. 68–69.)

Lui Lorenz nu pare să-i treacă prin minte că experiențele personale cu mătușa sa, colegii săi, prizonieri de război, și nici chiar cu el însuși nu spun neapărat ceva despre universalitatea unor astfel de reacții. De asemenea, el nu pare să fie conștient nici de o interpretare psihologică mai complexă pe care cineva ar putea-o da comportamentului mătușii sale, în locul aceleia că potențialul ei agresiv creștea la fiecare opt-zece luni până la punctul de a exploda.

Din punct de vedere psihanalitic s-ar putea presupune că

mătușa lui era o ființă foarte narcisică și abuzivă; avea pretenția ca menajera să-i fie complet „devotată“, să nu aibă niciun interes personal și să-și accepte cu bucurie rolul de creatură fericită să se afle în slujba ei. Ea întâmpină fiecare nouă menajeră cu fantasma că aceasta va fi cea care-i va împlini așteptările. După o scurtă „lună de miere“ în care fantasma mătușii este încă suficient de puternică încât să o împiedice să vadă faptul că menajera nu este „bună“ — și probabil și ajutată de faptul că la început servitoarea face toate eforturile de a-și mulțumi stăpâna —, mătușa se trezește că menajera nu vrea să joace rolul în care a fost distribuită. Un astfel de proces de trezire are nevoie, desigur, de un timp până să se definitiveze. În acest moment, mătușa simte o dezamăgire intensă și furie, ca orice persoană narcisică și abuzivă atunci când este frustrată. Nefiind conștientă că motivul furiei sale zace în propriile cereri absurde, ea își raționalizează dezamăgirea acuzând servitoarea. Pentru că nu poate renunța la dorințele ei, își concediază menajera cu speranța că următoarea va fi „bună“. Același mecanism se repetă până moare sau până nu mai poate găsi nicio menajeră. Acest proces nu apare în niciun caz doar în relațiile dintre angajatori și servitori. Istoria conflictelor de cuplu este adesea identică; totuși, dat fiind că e mai ușor să concediezi o menajeră decât să divorțezi, rezultatul este de multe ori o luptă care durează toată viața și în care fiecare încearcă să-l pedepsească pe partener pentru toate relele adunate. Problema cu care ne confruntăm aici este cea a unui caracter uman specific, și anume a caracterului narcisic-abuziv, și nu cea a unei acumulări de energie instinctivă.

Într-un capitol despre „Tipurile de comportament analog moralei“, Lorenz face următoarea afirmație: „Cu toate acestea, nici măcar cel care înțelege cu adevărat aceste legături nu se

poate sustrage unei admirații mereu renăscânde când vede cum funcționează mecanismele fiziologice care îi impun animalului un comportament altruist, întru binele comunității, așa cum ne este poruncit nouă, oamenilor, de legea morală din noi“ (Lorenz, 1998, p. 127).

Cum se recunoaște comportamentul „altruist“ la animale? Ceea ce descrie Lorenz este un tipar de comportament determinat instinctual. Termenul „altruist“ este preluat din psihologia umană și se referă la faptul că o ființă umană se poate lăsa deoparte pe sine (poate renunța la orgoliul său, ar spune, mai corect, unii) în dorința de a-i ajuta pe alții. Altruismul nu este oare dependent de faptul conștiinței de sine și al structurii neurofiziologice pe care se bazează? Această problemă apare în legătură cu multe dintre cuvintele folosite de Lorenz pentru descrierea comportamentului animalelor, cum ar fi „cruzime“, „tristețe“, „rușine“.

Una dintre părțile cele mai importante și interesante ale informațiilor etologice ale lui Lorenz este „legătura“ care se formează între animale (principalul exemplu dat de el este cel al gâștelor) ca reacție la amenințări la adresa grupului, venite din exterior. Dar analogiile pe care le face pentru explicarea comportamentului uman sunt uneori uluitoare: „Agresivitatea discriminatorie față de străini și legătura dintre membrii unui grup se intensifică reciproc. Opoziția dintre «noi» și «ei» poate uni indivizi extrem de diferiți. În fața Chinei zilelor noastre, Statele Unite și Uniunea Sovietică par să se simtă «noi». Același fenomen, care întâmplător are câteva din însemnele războiului, poate fi observat în ceremonia găgăitoare a gâștelor cenușii“ (K. Lorenz, 1998). Atitudinea americano-sovietică este determinată de tipare instinctive pe care le-am moștenit de la gâsca cenușie? Autorul încearcă să fie mai mult sau mai puțin amuzant sau chiar încearcă să ne spună ceva despre înrudirea dintre gâște și

liderii politici americani și sovietici?

Lorenz merge încă și mai departe cu analogiile dintre comportamentul animalelor (sau interpretări ale acestuia) și noțiunile sale naive despre comportamentul uman, ca în această afirmație despre iubire și ură: „O legătură personală, o prietenie individuală pot apărea *doar* la animalele cu o agresivitate intraspecifică foarte dezvoltată; iar această legătură este cu atât mai puternică cu cât specia respectivă este mai agresivă“ (K. Lorenz, 1998, p. 234). Până aici, toate bune; să presupunem că observațiile lui Lorenz sunt corecte. Dar în punctul acesta el sare la domeniul psihologiei umane; după ce afirmă că agresivitatea intraspecifică este cu milioane de ani mai veche decât prietenia și iubirea dintre oameni, el trage concluzia că *„nu există dragoste fără agresiune“* (K. Lorenz, 1998, p. 233; s.n.). Acestei afirmații radicale, nesusținută de nicio dovadă în ce privește iubirea umană, ci tocmai contrazisă de multe fapte observabile, i se alătură o altă afirmație care nu vorbește despre agresivitatea intraspecifică, ci despre „sora mică și hidoasă a marii iubiri“, ura. „Diferită de agresivitatea obișnuită, ea se îndreaptă împotriva unui individ, exact cum face și iubirea, și probabil că *existența acesteia îi este permisă*: nu putem urî cu adevărat decât acolo unde am iubit și încă iubim, chiar dacă vrem să negăm acest lucru“ (Lorenz, 1998, p. 235, s.n.). S-a afirmat adesea că dragostea se transformă uneori în ură, deși ar fi mai corect să spunem că nu iubirea este cea ce suferă o astfel de transformare, ci narcisismul rănit al celui care iubește, adică noniubirea este cea care provoacă ură. A pretinde că cineva nu poate să urască decât ceva ce a iubit transformă totuși elementul de adevăr din această afirmație într-o pură absurditate. Cel oprimat își urăște opresorul, mama îl urăște pe cel care i-a ucis copilul, cel torturat își urăște torționarul pentru că i-au iubit înainte sau încă îi mai iubesc?

O altă analogie este extrasă din fenomenul *„entuziasmului militant“*. Acesta este „o formă specializată de agresivitate comunitară, clar distinctă, dar înrudită totuși funcțional cu formele mai primitive de agresivitate individuală meschină“ (K. Lorenz, 1998). Este un „fior sacru“ care își datorează forța motivațională unor tipare de comportament dezvoltate filogenetic. Lorenz afirmă că „nu poate exista nici cea mai mică îndoială că entuziasmul omului s-a dezvoltat dintr-un răspuns comunitar defensiv al strămoșilor noștri preumani“ (K. Lorenz, 1966). Este entuziasmul împărtășit de grup în apărarea în fața unui dușman comun.

> Orice om cât de cât stabil emoțional cunoaște trăirea subiectivă care însoțește reacția discutată aici. Ea constă în primul rând în calitatea emoțională cunoscută drept entuziasm; un fior „sacru“ ne trece pe șira spinării și, dacă ne uităm cu atenție, și pe partea exterioară a brațelor. Ne simțim ridicați din cotidian, suntem gata să lăsăm baltă totul pentru a urma chemarea datoriei sacre. Toate obstacolele ce-i stau în cale își pierd importanța și însemnătatea, inhibițiile instinctive care ne împiedică să-i vătămăm sau să-i ucidem pe ceilalți din aceeași specie își pierd din păcate din putere. Considerațiile raționale, orice critică și, de asemenea, contraargumentele care pledează împotriva comportamentului dictat de entuziasm sunt reduse la tăcere prin faptul că ciudata răsturnare a valorilor nu numai că le răpește fundamental, dar le face să pară de-a dreptul meschine și dezonorante. Oamenii se pot bucura de sentimentul justeței absolute a faptelor lor, chiar și în timp ce comit cele mai mari atrocități. Gândirea conceptuală și responsabilitatea morală sunt în acest caz în plin reflux. Pe scurt, așa cum spune un proverb ucrainean foarte frumos, „când flutură drapelul, rațiunea zace în trompetă“ (Lorenz, 1998, pp. 276–277).

Lorenz își exprimă „speranța rezonabilă că responsabilitatea noastră morală ar putea dobândi controlul asupra pulsiunilor primordiale, dar singura noastră speranță ca acest lucru să se întâmple rezidă în recunoașterea umilă a faptului că entuziasmul militant este un răspuns instinctiv, un mecanism de eliberare determinat filogenetic, și că singurul

punct în care supravegherea inteligentă și responsabilă poate lua controlul este cel în care apare condiționarea răspunsului la un obiect care, sub scrutinul unei chestionări din perspectiva imperativului categoric, se dovedește a avea o valoare în sine“ (K. Lorenz, 1998).

Felul în care descrie Lorenz comportamentul uman normal este cam surprinzător. Fără îndoială că mulți oameni „se pot bucura de sentimentul justeței absolute a faptelor lor, chiar și în timp ce comit cele mai mari atrocități“ — sau, mai degrabă, pentru a reformula în termeni psihologici mai potriviți, mulți se bucură să comită atrocități fără nicio inhibiție morală și fără să aibă vreun sentiment de vinovăție. Dar este o procedură științifică imposibil de susținut faptul de a pretinde, fără măcar a strânge dovezi, că aceasta este o reacție umană universală, sau că a comite atrocități în timp de război ține de „natura umană“ și să îți sprijini afirmațiile pe un presupus instinct într-o argumentare care are la bază analogia chestionabilă cu peștii și păsările.

Realitatea este că există diferențe uriașe între indivizi sau grupuri în ce privește tendința lor de a comite atrocități atunci când ura le este îndreptată către un alt grup. În Primul Război Mondial, propaganda britanică a trebuit să inventeze povestiri despre soldații germani care ucideau bebeluși cu baioneta, căci erau prea puține atrocități reale care să alimenteze ura împotriva inamicului. În mod similar, germanii au prezentat puține atrocități comise de inamicii lor, tocmai pentru că erau extrem de puține. Chiar și în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, în ciuda abrutizării crescânde a omenirii, atrocitățile s-au limitat în general la câteva formațiuni speciale naziste. În linii mari, soldații obișnuiți din ambele tabere nu au comis crime de război la scara la care ne-am aștepta să decurgă din descrierile lui Lorenz. Ceea ce descrie el în ce privește

atrocitățile este comportamentul tipurilor de caracter sadic sau însetat de sânge; al său „entuziasm militant“ este doar o reacție naționalistă și oarecum primitivă din punct de vedere emoțional. A susține că graba de a comite atrocități la simpla fluturare a steagului este o latură instinctuală a naturii umane ar fi apărarea clasică în fața acuzației de violare a principiilor Convenției de la Geneva. Deși sunt sigur că Lorenz nu are intenția de a lua apărarea atrocităților, argumentul său se constituie, în fapt, într-o astfel de apărare. Abordarea sa blochează înțelegerea sistemelor de caracter în care acestea sunt ancorate și a condițiilor ancorate individuale și sociale care le provoacă dezvoltarea.

Lorenz merge încă și mai departe și susține că, fără entuziasm militar (acest „instinct cu adevărat autonom“) „nici arta, nici știința și într-adevăr niciuna dintre marile realizări ale omenirii nu ar fi prins viață“. Cum ar putea fi așa când prima condiție pentru manifestarea acestui instinct este că „o entitate socială cu care se identifică individul trebuie să pară a fi amenințată de un oarecare pericol din exterior“? (K. Lorenz, 1998). Există vreo dovadă că arta și știința înfloresc numai în prezența unei amenințări externe?

Lorenz explică iubirea aproapelui, exprimată în disponibilitatea de a-și risca viața pentru acesta, ca fiind „absolut firească dacă este cel mai bun prieten al tău și dacă ți-a salvat și el viața în repetate rânduri: o faci fără măcar să te gândești“ (K. Lorenz, 1998). Cazuri de astfel de „comportament onest“ în situații-limită apar cu ușurință „dacă sunt de genul celor care surveneau suficient de des în perioada paleolitică încât să producă norme sociale adaptate filogenetic pentru a face față situației“ (*ibidem*).

O astfel de părere despre iubirea aproapelui este un amestec de instinctualism și utilitarism. Îți salvezi prietenul

pentru că și el ți-a salvat viața de câteva ori: ce faci dacă ți-a salvat-o doar o dată sau niciodată? Mai mult, faci asta doar pentru că se întâmpla suficient de des în paleolitic!

Concluzii despre război

În concluzia analizei pe care o face instinctului de agresivitate la om, Lorenz se găsește într-o poziție similară cu cea a lui Freud din scrisoarea sa către Einstein — *De ce război?* (1933) Nimeni nu e fericit să fi ajuns la concluzii care par să indice că războiul este imposibil de eradicat pentru că este rezultatul unui instinct. Totuși, în timp ce Freud s-ar putea declara „pacifist“, într-un sens foarte larg, Lorenz cu greu s-ar putea încadra în această categorie, deși este perfect conștient de faptul că un război nuclear ar fi o catastrofă lipsită de precedent. El încearcă să găsească moduri care ar putea ajuta societatea să evite efectele tragice ale instinctului agresiv; într-adevăr, în epoca nucleară este aproape obligat să caute posibilități de pace pentru a-și face acceptabilă teoria despre distructivitatea înnăscută a omului. Câteva dintre propunerile sale sunt similare celor făcute de Freud, dar există o diferență considerabilă între ei. Sugestiile lui Freud sunt făcute cu scepticism și modestie, în timp ce Lorenz declară: „Îmi imaginez că aș putea să-i învăț pe oameni ceva, să-i fac mai buni (...) Această părere nu mi se pare arogantă“ (Lorenz, 1998, p. 280).

Într-adevăr, n-ar fi arogant dacă Lorenz ar avea de spus ceva foarte important. Din păcate, sugestiile lui nu sunt cu mult mai mult decât clișee obosite, niște „adevăruri banale“ împotriva pericolului ca societatea să se dezintegreze complet din cauza funcționării defectuoase a unor tipare de comportament social:

1. Cel mai important precept este „Cunoaște-te pe tine însuți“, prin care el înțelege „cerința de a aprofunda în

înțelegerea noastră lanțul cauzal al propriului nostru comportament“ (K. Lorenz, 1998, p. 251) — adică legile evoluției. Ca element al acestei înțelegeri, căruia îi acordă o atenție specială, Lorenz menționează cercetarea etologică, obiectivă a „posibilității de defulare a agresivității în forma ei inițială asupra unor obiecte înlocuitoare“ (*ibid.*).

2. „Cercetarea cu metodele psihanalizei a așa-numitei sublimări.“
3. „Promovarea socializarii și, dacă este posibil, a prieteniei între membri individuali ai unor ideologii sau națiuni diferite.“
4. „A patra și poate cea mai importantă măsură de luat imediat este direcționarea inteligentă și responsabilă a entuziasmului militant“ — adică a ajuta „tânăra generație… să descopere cauze autentice care merită servite în lumea modernă.“

Haideți să analizăm acest program punct cu punct.

Lorenz se folosește în mod distorsionat de ideea clasicului „cunoaște-te pe tine însuți“ — nu numai de cea greacă, dar și de cea a lui Freud, a cărui întreagă știință și practică terapeutică a psihanalizei sunt construite pe autocunoaștere. Pentru Freud autocunoaștere înseamnă că omul devine conștient de ceea ce este inconștient; acesta este unul dintre cele mai dificile procese deoarece întâmpină energia rezistenței prin care inconștientul este apărat împotriva încercării de a fi transformat în conștient. Autocunoașterea în sensul lui Freud nu este doar un proces intelectual, ci în același timp un proces afectiv, așa cum deja era pentru Spinoza. Nu este doar înțelegere cu mintea, ci și cu inima. A te cunoaște pe tine însuți înseamnă a dobândi o înțelegere din ce în ce mai profundă, intelectuală și afectivă, a unor zone până atunci secrete ale sufletului. E un proces care

poate dura ani pentru un bolnav care dorește vindecarea simptomelor sau o viață pentru un altul care vrea cu adevărat să fie el însuși. Are efectul de creștere a energiei deoarece aceasta este eliberată de sarcina de a menține refulările; astfel, cu cât individul este mai în contact cu propria realitate internă, cu atât este mai treaz și mai liber. Pe de altă parte, ce vrea să spună Lorenz prin „cunoaște-te pe tine însuți“ este cu totul diferit; el se referă la cunoașterea *teoretică* a datelor evoluției și cu precădere a naturii instinctive a agresivității. Conceptul de autocunoaștere al lui Lorenz este analog înțelegerii teoretice a teoriei lui Freud despre instinctul morții. De fapt, dacă urmăm raționamentul lui Lorenz, psihanaliza ca terapie n-ar trebui sa fie nimic mai mult decât lectura operelor complete ale lui Freud. Aceasta ne amintește de o afirmație a lui Marx care spunea că, dacă un cunoscător al legilor gravitației se trezește în apă și nu știe să înoate, știința sa nu-l va salva de la înec; cum spunea un înțelept chinez, „citirea rețetei nu te face bine“.

Lorenz nu oferă lămuriri suplimentare pe marginea celui de-al doilea precept, sublimarea; cel de-al treilea, „promovarea socializării și, dacă este posibil, a prieteniei dintre membrii individuali ai unor ideologii sau națiuni diferite“, chiar Lorenz recunoaște că este un plan „evident“ — până și companiile aeriene promovează călătoriile internaționale ca fiind în slujba păcii; din păcate, această idee a funcției de diminuare a agresivității pe care ar avea-o socializarea nu are bază în realitate. Există dovezi ample în acest sens. Britanicii și germanii se cunoșteau foarte bine unii pe ceilalți înainte de 1914 și totuși, la izbucnirea războiului, ura lor reciprocă a devenit crâncenă. Există dovezi încă și mai elocvente. Este un fapt bine cunoscut că niciun război între națiuni nu determină atâta ură și cruzime precum războiul civil, în care nici vorbă de lipsă de socializare între părțile beligerante. Cunoașterea

reciprocă intimă duce la scăderea în intensitate a urii dintre membrii unei familii?

Nu ne putem aștepta ca „relațiile sociale“ sau „prietenia“ să scadă agresivitatea, deoarece ele reprezintă o cunoaștere superficială *despre* celălalt, cunoaștere a unui „obiect“ pe care îl privesc din afară. Aceasta este cu totul altceva decât cunoașterea profundă, empatică, în care înțeleg experiențele celuilalt prin mobilizarea, în mine, a acelor experiențe care, chiar dacă nu sunt identice, sunt similare cu ale lui. Cunoașterea de acest fel solicită ca majoritatea refulărilor să fie atât de scăzute ca intensitate, până la punctul în care aproape că nu mai apare nicio rezistență la a deveni conștient de aspecte noi ale inconștientului. Atingerea înțelegerii necritice poate scădea agresivitatea sau chiar s-o îndepărteze complet; depinde de gradul în care o persoană și-a depășit propria insecuritate, lăcomie, propriul narcisism, și nu de cantitatea de informație pe care o are despre ceilalți.[19]

Ultimul dintre cele patru precepte ale lui Lorenz este „canalizarea entuziasmului militant“; una dintre recomandările lui speciale este atletismul, sportul. Dar adevărul este că sporturile competitive stimulează mult agresivitatea. Cât de intens, s-a văzut recent, când pasiunea suscitată de un meci internațional a condus la un mic război în America Latină.

Dacă nu există nicio dovadă că sportul diminuează agresivitatea, trebuie spus și că nu există, de asemenea, nicio dovadă că sportul este motivat de agresivitate. Ceea ce cauzează agresivitatea în sport este caracterul competitiv al evenimentului, cultivat într-un climat social de competiție și amplificat de o comercializare generală, în care nu mândria rezultatului, ci banii și publicitatea au devenit țelurile cele mai atractive. Mulți observatori atenți ai nefericitelor Jocuri Olimpice de la München, 1972, au remarcat că, în loc să

stimuleze pacea și buna înțelegere, ele au stimulat agresivitatea competitivă și mândria naționalistă.[20]

Mai merită citate câteva alte afirmații ale lui Lorenz despre război și pace deoarece sunt exemple bune ale ambiguității sale în acest domeniu. „Presupunând“, spune el, „că fiind patriot (ceea ce sunt), simt o ostilitate de neiertat împotriva unei alte țări (ceea ce hotărât nu fac), totuși nu aș putea să-mi doresc *din toată inima* distrugerea ei *dacă* mă gândesc că în acea țară trăiesc oameni care, ca și mine, sunt lucrători entuziaști în domeniul științelor naturale inductive sau îl venerează pe Charles Darwin și propagă cu entuziasm adevărul descoperirilor lui, sau sunt alții care îmi împărtășesc aprecierea artei lui Michelangelo, sau entuziasmul meu pentru *Faust* al lui Goethe, sau pentru frumusețea unui recif de corali, sau pentru conservarea naturii sălbatice, sau alte multe bucurii mărunte pe care le-aș putea numi. Mi s-ar părea imposibil să urăsc, *fără rezervă*, orice inamic, dacă am avea în comun cel puțin una dintre identificările mele cu unele valori culturale și etice“ (K. Lorenz, 1998, s. n.).

Lorenz limitează negarea dorinței de distrugere a unei întregi națiuni prin expresia „din toată inima“ și calificând ura prin „fără rezervă“. Dar ce este o dorință de distrugere „cu jumătate de inimă“ sau o ură „rezervată“? Mai mult, condiția lui pentru a nu dori distrugerea unei alte țări este existența unor oameni care împărtășesc aceleași gusturi și același entuziasm (cei care-l venerează pe Darwin par să se califice doar dacă îi și promovează cu entuziasm descoperirile): nu este destul că sunt ființe vii. Cu alte cuvinte, distrugerea totală a inamicului nu este de dorit numai și numai pentru că el este similar culturii lui Lorenz, și chiar mai precis, intereselor și valorilor proprii ale acestuia.

Caracterul acestor afirmații nu se modifică prin chemarea

lui Lorenz la o „educație umanistă“ — de exemplu, o educație care să ofere un optim de idealuri comune cu care să se poată identifica un individ. Acesta era genul de educație obișnuit în liceele germane înaintea Primului Război Mondial, dar majoritatea celor care profesau acest umanism erau probabil mai războinici decât neamțul obișnuit. Numai un umanism foarte diferit și radical, unul în care principala identificare să fie cu viața și cu omenirea, poate avea o influență împotriva războiului.

Idolatria evoluției

Poziția lui Lorenz nu poate fi înțeleasă pe deplin fără a lua act de atitudinea lui cvasireligioasă față de darwinism. Atitudinea lui în această privință nu este ceva rar și merită cercetată mai departe ca fiind un fenomen sociopsihologic important al culturii contemporane. Nevoia profundă a omului de a nu se mai simți pierdut și singur în lume fusese satisfăcută mai înainte, desigur, de concepția unui Dumnezeu care a creat lumea și are grijă de fiecare ființă în parte. Când teoria evoluționistă a distrus imaginea lui Dumnezeu ca suprem Creator, încrederea în Dumnezeu ca Tată al tuturor oamenilor s-a prăbușit și ea, deși mulți au reușit să combine credința în Dumnezeu cu acceptarea teoriei darwiniste. Dar pentru mulți dintre aceia pentru care Dumnezeu fusese detronat, nevoia unei imagini divine nu a dispărut. Unii au proclamat un nou rege, Evoluția, și îl venerau pe Darwin ca profet al ei. Pentru Lorenz și mulți alții, ideea de evoluție a devenit miezul întregului sistem de orientare și devoțiune. Darwin dezvăluise adevărul ultim cu privire la originea omului; toate fenomenele umane care ar fi putut fi abordate și explicate prin considerații economice, religioase, etice sau politice trebuiau înțelese din punctul de vedere al evoluției. Această atitudine cvasireligioasă

față de darwinism devine vizibilă în folosirea termenului „mari constructori“, atunci când se referă la selecție și mutație. El vorbește despre metodele și obiectivele „marilor constructori ai transformării speciilor“ exact așa cum ar face-o un creștin despre faptele lui Dumnezeu. El folosește chiar și singularul „marele constructor“, venind astfel încă și mai aproape de analogia cu Dumnezeu. Poate că nimic nu exprimă idolatria gândirii lui Lorenz mai clar decât paragraful final al cărții despre *Așa-zisul rău:*

> Atunci când în cadrul filogeniei unor ființe a fost nevoie de inhibarea agresivității pentru a face posibilă conviețuirea pașnică a doi sau mai mulți indivizi, atunci a apărut legătura dragostei și a prieteniei personale pe care se clădește și societatea noastră umană. Situația nou-apărută astăzi în fața omenirii creează fără îndoială necesitatea unui mecanism de inhibiție care să împiedice agresiunea fizică nu doar împotriva dușmanilor noștri personali, ci împotriva tuturor oamenilor. De aici derivă cerința evidentă, chiar copiată din natură, de a-i iubi pe toți oamenii — frații noștri — fără să ținem cont de persoană. Cerința nu este una nouă: rațiunea noastră este capabilă să-i înțeleagă necesitatea, sentimentul este în stare să-i vadă frumusețea pură, și totuși *nu o putem îndeplini așa cum suntem alcătuiți acum.* Nu putem avea sentimente de căldură și prietenie decât față de indivizi și nici cea mai bine intenționată voință nu poate schimba acest lucru! *Însă marii constructori pot. Cred* că o vor face, căci eu *cred* în forța selecției naturale și *cred* că rațiunea face o selecție rațională. *Cred* că aceasta le va dărui urmașilor noștri, într-un viitor nu prea îndepărtat, capacitatea de a îndeplini cea mai grea și mai frumoasă cerință, cea a adevăratei umanități“. (Lorenz, 1998, p. 294).

Marii constructori vor învinge acolo unde Dumnezeu și oamenii au eșuat. Porunca iubirii aproapelui rămâne ineficientă, dar marii constructori îi vor da viață. Ultima parte a pasajului se încheie într-o adevărată mărturie de credință: cred, cred, cred…

Darwinismul social și moral propovăduit de Lorenz este un păgânism romantic și naționalist care tinde să întunece adevărata înțelegere a factorilor biologici, psihologici și sociali,

responsabili pentru agresivitatea umană. Aici se află diferența fundamentală dintre Lorenz și Freud, în ciuda asemănărilor dintre concepțiile lor despre agresivitate. Freud a fost unul dintre ultimii reprezentanți ai filosofiei Iluminismului. El credea cu adevărat în rațiune ca o mare putere a omului și care doar ea îl poate salva de la confuzie și pierzanie. El a postulat cu adevărat necesitatea autocunoașterii prin dezvăluirea dorințelor inconștiente ale omului. El a depășit pierderea lui Dumnezeu prin întoarcerea la rațiune — și s-a simțit dureros de slab. Dar nu s-a îndreptat către noi idoli.

---

[10] Recomand în mod special R. Fletcher (1968) pentru o istorie profundă a teoriei instinctelor.

[11] O istorie și analiză detaliată a concepției lui Freud despre agresivitate poate fi găsită în Anexă.

[12] Pentru o prezentare detaliată și de acum clasică a concepțiilor despre instinct la Lorenz (și N. Tinbergen) și pentru o critică de ansamblu a poziției lui Lorenz, vezi D. S. Lehrman (1953). Mai departe, pentru un studiu critic al cărții *Așa-zisul rău,* a se vedea lucrările lui L. Berkowitz (1967) și K. E. Boulding (1967). A se vedea, de asemenea, evaluarea teoretică a operei lui Lorenz a lui N. Tinbergen (1968) și studiul critic, concis, dar profund al lui L. Eisenberg (1972).

[13] Mai târziu, sub influența criticilor unui număr de psihologi americani și a lui N. Tinbergen, Lorenz și-a nuanțat această afirmație pentru a face loc influenței învățării (K. Lorenz, 1965).

[14] Problema agresivității la vânători și culegători este discutată pe larg în capitolul 8.

[15] Îi sunt îndatorat profesorului Kurt Hirschhorn pentru o comunicare personală în care descrie latura genetică a chestiunii mai sus-menționate.

[16] Lorenz, cel puțin atunci când a scris *Așa-zisul rău,* pare să nu fi avut niciun contact la prima mână cu opera lui Freud. Nu există nici măcar o singură referire directă la scrierile lui, iar referirile sunt despre ceea ce prietenii lui psihanaliști i-au relatat despre poziția lui Freud; din păcate, aceste relatări nu erau întotdeauna corecte sau nu fuseseră înțelese corect.

[17] Tendința de a face analogii nelegitime între fenomene biologice și sociologice fusese deja demonstrată de Lorenz în 1940 într-o lucrare regretabilă (K. Lorenz, 1940), susținând că legile statului ar trebui să substituie principiile selecției naturale când aceasta din urmă nu mai reușește să se îngrijească de necesitățile biologice ale rasei.

[18] Termenul lui N. Tinbergen.

[19] Este o întrebare interesantă de ce războaiele civile sunt în fapt mai crâncene și de ce suscită mult mai multe impulsuri distructive decât războaiele internaționale. Pare plauzibil ca răspunsul să se afle în faptul că, de obicei, cel puțin în cazul războaielor internaționale moderne, ele nu urmăresc distrugerea sau exterminarea inamicului. Scopul lor este unul limitat: acela de a obliga inamicul să accepte condiții de pace care sunt nefavorabile, dar nu constituie în niciun caz o amenințare la adresa existenței populației națiunii învinse. (Nimic n-ar putea ilustra mai bine acest lucru decât faptul că Germania, învinsă în două războaie mondiale, a devenit, după fiecare înfrângere, mai prosperă decât înainte.) Excepțiile la această regulă sunt războaiele care urmăresc exterminarea sau înrobirea întregii populații inamice, precum unele războaie — dar în niciun caz toate — ale romanilor. În războiul civil cei doi oponenți au ca scop, dacă nu distrugerea fizică a celuilalt, măcar distrugerea economică, socială și politică. Dacă această ipoteză este corectă, ar însemna că nivelul de distructivitate depinde în general de gravitatea amenințării.

[20] Nerodnicia a ceea ce Lorenz are de spus despre canalizarea entuziasmului militant devine extrem de clară dacă citim clasicul eseu al lui William James „Echivalenții morali ai războiului“ (1911).

CAPITOLUL 2

Teoreticieni ai mediului și behavioriști

Teoreticienii iluminiști ai mediului

Poziția diametral opusă față de instinctualiști pare să fie cea a teoreticienilor mediului (*environmentalists*). Conform gândirii lor, comportamentul uman este modelat exclusiv de influența mediului, adică de factori sociali și culturali, opuși celor „înnăscuți“. Aceasta este adevărat în special în ce privește agresivitatea, unul dintre principalele obstacole în calea progresului omenirii.

Această concepție fusese deja prezentată, în cea mai radicală formă a ei, de către filosofii Iluminismului. Se presupunea că omul se naște „bun“ și rațional și ajunge să aibă porniri rele din cauza instituțiilor deficitare, a proastei educații și a exemplului negativ. Unii au negat că ar fi vreo diferență fizică între sexe (*l'âme n'a pas de sexe*) și au susținut că orice diferențe ar fi existat, dincolo de cele anatomice, ele erau datorate exclusiv educației și convențiilor sociale. Spre deosebire de behaviorism, totuși, acești filosofi nu erau preocupați de metode de inginerie umană și manipulare, ci de schimbarea socială și politică. Ei credeau că „societatea bună“ va crea omul bun sau măcar va permite bunătății naturale a omului să se manifeste.

Behaviorismul

Behaviorismul a fost fondat de J.B. Watson (1914); pornea de la premisa că „obiectul de studiu al psihologiei este comportamentul sau activitățile ființei umane“. Ca și pozitivismul logic, acesta excludea toate conceptele „subiective“ care nu puteau fi observate direct, ca „senzația, percepția, imaginea, dorința și chiar gândirea și emoția, deoarece sunt definite subiectiv“ (J.B. Watson, 1958).

Behaviorismul a cunoscut o dezvoltare remarcabilă de la formulările mai puțin sofisticate ale lui Watson la neobehaviorismul strălucit al lui Skinner. Dar acesta reprezintă în principal o rafinare a tezei originale, mai degrabă decât o mai mare profunzime sau originalitate.

Neobehaviorismul lui B.F. Skinner

Neobehaviorismul[21] lui Skinner se bazează pe același principiu ca și conceptele lui Watson: psihologia, ca știință, nu are nevoie și nu trebuie să se ocupe de sentimente, impulsuri sau orice alte acte subiective;[22] el disprețuiește orice încercare de a vorbi despre o „natură“ a omului sau de a concepe un model uman, ori de a analiza diferite pasiuni umane care motivează comportamentul uman. A considera comportamentul uman ca determinat de intenții, scopuri, obiective sau țeluri ar fi un mod preștiințific și inutil de a-l observa. Psihologia trebuie să studieze *care* condiționări tind să modeleze comportamentul uman și *cum* să aplice mai eficient aceste condiționări. „Psihologia“ lui Skinner este știința ingineriei comportamentului; scopul ei este de a găsi condiționările potrivite pentru a produce comportamentul dorit.

În loc de simpla „condiționare“ din modelul pavlovian,

Skinner vorbește de o condiționare „operantă“. Pe scurt, aceasta înseamnă că, dacă este considerat dezirabil de către experimentator, comportamentul necondiționat este recompensat, adică urmat de plăcere. (Skinner consideră întărirea prin recompensă mai eficientă decât pedeapsa.) Ca rezultat, subiectul va continua în cele din urmă să se comporte în maniera dorită. De exemplu, lui Johnny nu-i place în mod special spanacul; îl mănâncă, mama îl recompensează cu o laudă, o privire iubitoare sau o porție de prăjitură în plus, orice este mai convingător pentru Johnny pe scala a ce funcționează mai bine — adică îi administrează „întăriri pozitive“. Johnny va ajunge în cele din urmă să adore spanacul, în special dacă întăririle sunt administrate la momentele oportune. Prin sute de experimente, Skinner și alții au dezvoltat tehnicile condiționării operante. Skinner a arătat că, prin folosirea corectă a întăririi pozitive, comportamentul animalelor și al oamenilor poate fi modificat într-o măsură considerabilă, chiar în opoziție cu ceea ce unii ar numi vag tendințe „înnăscute“.

Această demonstrație este marele merit al activității experimentale a lui Skinner; ea sprijină, de asemenea, și vederile celor care cred că structura socială (sau „cultura“ în terminologia majorității antropologilor americani) poate modela omul, chiar dacă nu neapărat prin condiționare operantă. E important de adăugat că Skinner nu ignoră înzestrarea genetică. Pentru a reda corect poziția lui, ar trebui să spunem că, pe lângă zestrea genetică, comportamentul este determinat în întregime prin întărire.

Întărirea poate apărea în două moduri: în procesul cultural normal sau poate fi planificată, conform metodologiei skinneriene, și să ducă astfel la „proiectarea de civilizații“ (B.F. Skinner, 1961, 1971).

Obiective și valori

Experimentele lui Skinner nu sunt interesate de *obiectivele* condiționării. Animalul sau omul este condiționat să se comporte într-un anumit fel. Înspre ce anume este el condiționat depinde de decizia experimentatorului care setează obiectivele pentru condiționare. De obicei, experimentatorul în aceste situații de laborator nu este preocupat de *ceea ce* condiționează un animal sau subiect uman, ci mai degrabă de faptul că îl poate condiționa în scopul ales de el și de cum poate face asta cel mai bine. Cu toate acestea, se ridică probleme serioase când ne îndreptăm dinspre laborator către lumea reală, către viața individuală sau socială. În acest caz, întrebările majore sunt: *către ce* sunt oamenii condiționați și cine stabilește aceste obiective?

Se pare că, atunci când Skinner vorbește despre cultură, el are încă în minte laboratorul său, unde psihologul care avansează fără judecăți de valoare își poate permite să procedeze astfel deoarece obiectivul condiționării aproape că nu contează. Cel puțin aceasta este probabil explicația pentru faptul că Skinner nu este preocupat de problema obiectivelor și valorilor. De exemplu, el scrie: „Admirăm oamenii care se comportă în moduri originale sau excepționale nu pentru că un astfel de comportament este admirabil în sine, ci pentru că nu știm cum să încurajăm comportamentul original sau excepțional în niciun alt fel“ (C.R. Rogers și B.F. Skinner, 1956). Aceasta este gândire circulară: admirăm originalitatea pentru că o putem condiționa doar admirând-o.

Dar de ce am vrea să o condiționăm dacă nu este un obiectiv dezirabil în sine?

Skinner nu se confruntă cu această întrebare, deși un răspuns s-ar putea da chiar cu un minimum de analiză sociologică. Gradul de originalitate și de creativitate care este

dezirabil în anumite clase sau grupuri ocupaționale, într-o societate anume, este variabil. Oameni de știință sau manageri de top, de exemplu, au nevoie de aceste calități într-un grad ridicat într-o societate tehnologico-birocratică precum a noastră. Pentru muncitorii obișnuiți, același nivel de creativitate ar fi un lux — sau o amenințare la buna funcționare a întregului sistem.

Nu cred că această analiză este un răspuns suficient la problema valorii originalității și creativității. Există numeroase dovezi psihologice că aspirația spre originalitate și creativitate e un impuls bine înrădăcinat în om și există dovezi neurofiziologice pentru ipoteza că tendința spre creativitate și originalitate este „încorporată“ în sistemul nervos (R.B. Livingston, 1967). Eu vreau doar să subliniez că impasul poziției lui Skinner este datorat faptului că el nu acordă nicio atenție unor astfel de speculații sau acelora făcute de sociologia psihanalitică și crede, așadar, că întrebările nu au răspuns dacă nu li se poate răspunde prin behaviorism.

Iată un alt exemplu al gândirii neclare a lui Skinner pe tema valorilor:

> Majoritatea oamenilor ar fi de acord cu afirmația că nicio judecată de valoare nu este implicată în a decide *cum* se construiește o bombă atomică, dar ar respinge afirmația că nicio astfel de judecată nu ar fi implicată în decizia de a construi una. Cea mai semnificativă diferență aici poate fi că practicile științifice care îl ghidează pe proiectantul bombei sunt clare, în timp ce acelea care îl ghidează pe proiectantul culturii care construiește bomba nu sunt. Nu putem prezice succesul sau eșecul unei invenții culturale cu aceeași acuratețe cu care îl putem prezice pe acela al unei invenții concrete. Acesta este motivul pentru care trebuie să recurgem la judecăți de valoare în cel de-al doilea caz. Noi recurgem la ghicit. Numai în acest sens judecățile de valoare încep acolo unde știința se oprește. Când vom putea proiecta mici interacțiuni sociale și poate și culturi întregi cu încrederea pe care o avem în tehnologia aplicată, problema valorii nu se va mai pune (B.F. Skinner, 1961).

Ideea principală al lui Skinner este că nu există cu adevărat nicio diferență esențială între lipsa judecății de valoare în problema tehnică a proiectării bombei și decizia de a o construi. Singura diferență este aceea că motivele pentru a construi bomba nu sunt „clare“. Poate că ele nu îi sunt clare domnului profesor Skinner, dar ele sunt limpezi pentru mulți cercetători în istorie. De fapt, mai multe au fost motivele de a construi bomba atomică (și la fel pentru cea cu hidrogen): teama că Hitler o va construi; poate dorința de a avea o armă superioară împotriva Uniunii Sovietice în cazul unor conflicte ulterioare (aceasta este valabil în special în cazul bombei cu hidrogen); logica unui sistem forțat să-și sporească înarmarea pentru a-și susține lupta cu sistemele concurente.

Chiar pe lângă aceste motive militare, strategice și politice, cred că mai există unul, la fel de important. Mă refer la maxima care reprezintă una dintre normele axiomatice ale societății tehnologice: „ceva *trebuie* făcut pentru că este tehnic posibil“. Dacă este posibil să construim bombe nucleare, ele trebuie construite, chiar dacă ne-ar putea distruge pe toți. Dacă este posibil să călătorim pe Lună sau pe alte planete, trebuie să o facem, chiar dacă în dauna multor nevoi neîmplinite aici pe Pământ. Acest principiu înseamnă negarea tuturor valorilor umaniste, dar el totuși reprezintă o valoare, probabil norma supremă a societății „tehnotronice“.[23]

Skinner nu se obosește să examineze motivele pentru construirea bombei și ne cere să așteptăm ca dezvoltarea ulterioară a behaviorismului să rezolve misterul. În vederile sale asupra proceselor sociale, el dovedește aceeași incapacitate de a înțelege motive ascunse, neverbalizate, așa cum face și în abordarea proceselor psihice. Câtă vreme se știe bine că cea mai mare parte a ceea ce declară oamenii despre motivele lor, atât în viața politică, cât și în viața personală, este ficțiune pură,

încrederea în ceea ce este *verbalizat* blochează înțelegerea proceselor sociale și psihice.

În alte cazuri, Skinner face trafic de valori fără a părea că este conștient de acest lucru: „Sunt sigur că nimeni nu vrea să dezvolte noi relații de sclavie sau să aducă voința popoarelor, în noi moduri, la cheremul unor conducători despotici. Acestea sunt tipare de control potrivite într-o lume fără știință“ (B.F. Skinner, 1961). În ce decadă trăiește profesorul Skinner? Nu există sisteme care să nu dorească, într-adevăr, să supună unor dictatori voința popoarelor? Și pot fi aceste sisteme găsite doar în culturi „fără știință“? Skinner pare să creadă încă într-o ideologie demodată a „progresului“: Evul Mediu era „întunecat“ pentru că nu aveau știință, iar știința conduce în mod necesar la libertatea omului. Adevărul este că niciun lider sau guvern nu își mai afirmă explicit intenția de a subjuga voința maselor; ei sunt capabili să folosească noi cuvinte care sună chiar ca opusul celor vechi. Niciun dictator nu se numește pe sine „dictator“ și orice sistem pretinde că reprezintă voința maselor. În țările din „lumea liberă“, pe de altă parte, „autoritatea anonimă“ și manipularea au înlocuit autoritatea fățișă în educație, muncă și politică.

Valorile lui Skinner răzbat, de asemenea, în următoarea declarație: „Dacă ne *merităm* zestrea democratică, vom fi, desigur, gata să ne opunem oricărui uz tiranic al științei pentru scopuri pripite sau egoiste. Dar dacă prețuim realizările și obiectivele democrației, nu trebuie să refuzăm să folosim știința la proiectarea și construirea de tipare culturale, chiar dacă după aceea ne-am putea găsi, într-un fel, în poziția de manipulatori“ (B. F. Skinner, 1961, s.n.). Care este baza acestei valori în teoria neobehavioristă?

Dar cum stau lucrurile cu manipulatorii?

Răspunsul lui Skinner este că „toți oamenii manipulează și

toți sunt manipulați“ (C.R. Rogers și B.F. Skinner, 1956). Aceasta sună liniștitor pentru o persoană cu vederi democratice, dar este o formulă vagă și oarecum lipsită de sens, după cum devine clar imediat:

> Atunci când observăm cum stăpânul îl manipulează pe sclav, sau patronul pe angajat, trecem cu vederea, de obicei, efectele reciproce și, considerând acțiunea într-o singură direcție, suntem tentați să vedem controlul ca pe o exploatare sau cel puțin ca pe obținerea unui avantaj unilateral, dar controlul este de fapt reciproc. *Sclavul își controlează stăpânul la fel de complet ca și stăpânul pe sclav* (s.n.), în sensul că tehnicile de pedeapsă utilizate de stăpân au fost alese de comportamentul sclavului prin supunerea la ele. Aceasta nu înseamnă că noțiunea de exploatare este lipsită de sens sau că nu am putea întreba firesc *cui bono?* Făcând aceasta, totuși, mergem dincolo de relatarea *episodului social* (s.n.) și avem în vedere anumite efecte pe termen lung care sunt în mod evident legate de problema judecăților de valoare. O observație comparabilă se ridică în analiza oricărui comportament care modifică o practică culturală (B.F. Skinner, 1961).

Această declarație mi se pare șocantă; ni se cere să credem că relația dintre sclav și stăpân este una reciprocă, deși noțiunea de exploatare nu este „lipsită de sens“. Pentru Skinner, exploatarea *nu* este parte a episodului social în sine; numai tehnicile de control sunt. Aceasta este părerea unui om care privește viața socială ca și cum ar fi un episod în laboratorul său, unde tot ce contează pentru experimentator este tehnica lui — și nu „episoadele“ în sine, căci dacă șoarecele este pașnic sau agresiv este ceva cu totul irelevant în această lume artificială. Și ca și cum asta nu ar fi fost destul, Skinner afirmă că exploatarea de către stăpân este „în mod evident“ legată de chestiunea judecăților de valoare. Skinner crede că exploatarea, ca de altfel și jaful, tortura și crima nu sunt „fapte“ pentru că sunt în mod evident legate de judecăți de valoare? Aceasta ar însemna, într-adevăr, că toate fenomenele sociale și psihologice ar înceta să fie fapte care să poată fi examinate

științific, dacă ele pot fi, de asemenea, judecate cu privire la valoarea lor.[24]

Afirmația lui Skinner cum că sclavul și proprietarul de sclavi se află într-o relație reciprocă s-ar putea explica numai prin modul ambiguu în care el utilizează termenul „control“. În sensul în care este folosit cuvântul în viața reală, nu este nicio urmă de îndoială că stăpânul îl controlează pe sclav și nu e nimic „reciproc“ în acest control, cu excepția faptului că sclavul poate avea un minimum de contra-control, de exemplu, prin amenințarea cu revolta. Dar nu despre asta vorbește Skinner. El se referă la control în sensul cel mai abstract al experimentului de laborator, unde viața reală nu poate să pătrundă. El repetă de fapt cu toată seriozitatea ceea ce s-a vehiculat adesea ca glumă, povestea șoarecelui care îi spune altui șoarece cât de bine și-a condiționat experimentatorul: ori de câte ori șoarecele apasă o anumită pârghie, experimentatorul trebuie să-l hrănească.

Deoarece neobehaviorismul nu are o teorie a omului, nu poate vedea decât comportamentul, și nu persoana care are acel comportament. Cineva îmi zâmbește ca să-și mascheze ostilitatea sau o vânzătoare zâmbește pentru că așa a fost instruită (în magazinele mai bune), sau un prieten îmi zâmbește pentru că se bucură să mă vadă și între toate acestea nu există nicio diferență pentru neobehaviorism, pentru că „un zâmbet e un zâmbet“. E greu de crezut că nu înseamnă nimic pentru profesorul Skinner ca persoană, asta numai dacă nu ar fi cumva atât de însingurat încât realitatea altor persoane nu mai înseamnă nimic pentru el. Dar dacă diferența contează, cum poate fi validă o teorie care ignoră acest lucru?

Neobehaviorismul nu poate să explice nici de ce destul de mulți indivizi condiționați să fie persecutori sau torționari se îmbolnăvesc psihic în ciuda continuării „întăririlor pozitive“.

De ce întărirea pozitivă nu-i împiedică pe mulți alții să se revolte, prin puterea rațiunii lor, a conștiinței sau a iubirii, deși toată condiționarea îi duce în direcția opusă? Și de ce mulți dintre cei mai adaptați oameni, care ar trebui să fie modele ale succesului condiționării, sunt adesea profund nefericiți sau tulburați ori suferă de nevroze? Trebuie că există în om impulsuri intrinseci care pun limite puterii condiționării; studiul eșecului condiționării pare, din punct de vedere științific, la fel de important ca și cel al succesului ei. Într-adevăr, omul poate fi condiționat să acționeze în aproape orice fel; iar accentul cade pe „aproape“. La condiționările aflate în conflict cu cerințe umane de bază, el reacționează în moduri diferite și verificabile. El poate fi condiționat să fie sclav, dar va reacționa cu agresivitate sau scăderea vitalității; sau poate fi condiționat să se simtă ca parte a unei mașinării și va reacționa cu plictiseală, agresivitate sau nefericire.

În fond, Skinner este un raționalist naiv care ignoră pasiunile umane. Spre deosebire de Freud, el nu este impresionat de forța pasiunilor, ci crede că omul se comportă întotdeauna așa cum îi cer interesele. Într-adevăr, întregul principiu al neobehaviorismului este că interesul personal este atât de puternic, încât comportamentul omului poate fi determinat complet prin mobilizarea acestuia — mai ales în forma recompensării de către mediu a individului care se comportă în sensul dorit. *În ultimă analiză, neobehaviorismul se bazează pe chintesența experienței burgheze: supremația egocentrismului și interesului personal asupra tuturor celorlalte pasiuni umane.*

Motivele popularității skinnerismului

Popularitatea extraordinară a lui Skinner poate fi explicată prin faptul că a reușit să îmbine elemente de gândire

tradițională, optimistă, liberală cu realitatea socială și mentală a societății cibernetice.

Skinner crede că omul este maleabil, supus influențelor sociale, și că nimic din „firea“ sa nu poate fi considerat un obstacol de netrecut înspre o societate pașnică și dreaptă. Astfel, sistemul său îi atrage pe acei psihologi liberali care găsesc în sistemul lui Skinner un argument cu care să-și apere optimismul politic. El place acelora care cred că obiective sociale dezirabile, ca pacea și egalitatea, nu sunt doar idealuri utopice, ci pot fi atinse în realitate. Întreaga concepție că cineva poate „proiecta“ o lume mai bună pe baze științifice este atrăgătoare pentru mulți care, anterior, vor fi fost socialiști. Nu voia și Marx să proiecteze o societate mai bună? Nu și-a numit el marca proprie de socialism drept unul „științific“, prin contrast cu socialismul „utopic“? Nu sunt vederile lui Skinner interesante în special într-un punct al istoriei în care soluția politică pare să fi eșuat, iar speranțele revoluționare sunt la nivelul cel mai scăzut?

Dar numai optimismul implicit al lui Skinner nu i-ar fi putut face atât de atractive ideile dacă nu ar fi fost și maniera sa de a împleti vederi liberale tradiționale tocmai cu negarea lor.

În epoca cibernetică, individul este din ce în ce mai mult supus manipulării. Consumul, munca și timpul lui liber sunt toate manipulate prin reclame, ideologii, prin ceea ce Skinner numește „întăriri pozitive“. Individul își pierde rolul său activ, responsabil, în procesul social; el devine complet „ajustat“ și învață că orice comportament, gest, gând sau sentiment care nu se potrivește în schema generală îl pune într-un serios dezavantaj; de fapt, el *este* ceea ce *trebuie să fie*. Dacă insistă să fie el însuși, el își riscă, în state polițienești, libertatea sau chiar viața; în unele democrații, riscă să nu fie promovat sau, mai rar, să fie chiar concediat și, poate cel mai important, riscă să se

simtă izolat, lipsit de orice comunicare.

Deși majoritatea oamenilor nu sunt conștienți de disconfortul lor, ei își simt vag frica de viață, de viitor, de pliciseala cauzată de monotonia și lipsa de sens a activităților lor. Ei simt că exact idealurile în care și-ar dori să creadă și-au pierdut stabilitatea în realitatea socială. Ce ușurare pentru ei să afle că pentru ei condiționarea este cea mai bună, cea mai progresistă și cea mai eficientă soluție. Skinner prezintă iadul oamenilor izolați și manipulați ai erei cibernetice ca pe un paradis al progresului. El ne estompează temerile despre încotro mergem spunându-ne că nu trebuie să ne îngrijorăm; că direcția pe care a apucat sistemul nostru industrial este exact aceea la care au visat marii umaniști, doar că are o bază științifică. Mai mult decât atât, teoria lui Skinner pare adevărată pentru că este (aproape) adevărată pentru omul înstrăinat al societății cibernetice. În rezumat, skinnerismul este psihologia oportunismului îmbrăcat de gală într-un nou umanism științific.

Nu spun că Skinner *vrea* să joace acest rol de apologet al erei „tehnotronice“. Din contră, naivitatea sa socială și politică îl poate face să scrie uneori mai convingător (și derutant) decât ar fi făcut-o dacă ar fi fost conștient de ceea ce încearcă să ne condiționeze.

Behaviorism și agresivitate

Metoda behavioristă este atât de importantă pentru problema agresivității deoarece majoritatea cercetătorilor agresivității din Statele Unite au scris într-o orientare behavioristă. Rațiunea lor, formulată pe scurt, este: dacă Johnny constată că, atunci când este agresiv fratele lui mai mic (sau mama, și așa mai departe), îi va da ceea ce își dorește, el va deveni o persoană cu tendința de a se comporta agresiv; același

lucru este valabil pentru comportamentul submisiv, curajos sau afectuos. Formula este că cineva face, simte și gândește în felul care s-a dovedit a fi cel mai de succes în a obține ceea ce dorește. Agresivitatea, ca toate celelalte comportamente, este pur și simplu învățată pe baza căutării avantajului optim.

Viziunea behavioristă despre agresivitate a fost expusă succint de către A. H. Buss, care definește agresivitatea ca „reacție care transmite stimuli nocivi unui alt organism“. El scrie:

> Două sunt motivele pentru a exclude conceptul de intenție din definiția agresivității. În primul rând implică teleologia, un act intențional îndreptat către un scop viitor, iar această viziune nu este în concordanță cu abordarea behavioristă a acestei lucrări. În al doilea rând, și mai important, acest termen este greu de aplicat faptelor comportamentale. Intenția este un eveniment intim care poate sau nu să fie posibil de verbalizat, poate sau nu să fie exprimat cu acuratețe într-un mesaj verbal. S-ar putea ajunge la acceptarea intenției ca o derivare din istoria de condiționare a organismului. Dacă un răspuns agresiv a fost întărit sistematic printr-o anumită consecință, cum ar fi fuga victimei, s-ar putea spune că recurența răspunsului agresiv implică „intenția de a cauza fuga“. Totuși, acest gen de interferență este superfluu în analiza comportamentului; este mult mai util să examinăm direct relația dintre istoria condiționării unui răspuns agresiv și situația imediată care provoacă răspunsul.
>
> Pe scurt, intenția este atât nepotrivită, cât și nenecesară în analiza comportamentului agresiv; problema crucială este mai degrabă natura consecințelor condiționării care afectează frecvența și forța răspunsurilor agresive. Cu alte cuvinte, care sunt clasele de condiționări care cauzează comportamentul agresiv? (A.H. Buss, 1961).

Prin „intenție“, Buss înțelege intenție conștientă. Dar el nu este total nereceptiv față de abordarea psihanalitică: „Dacă furia nu este însăși pulsiunea spre agresivitate, este profitabil să o privim ca pe o pulsiune? Poziția adoptată aici este că nu“ (A.H. Buss, 1961).[25]

Astfel de psihologi behavioriști remarcabili precum A.H. Buss și L. Berkowitz sunt mult mai sensibili decât Skinner la

fenomenul sentimentelor umane, dar principiul de bază al lui Skinner că fapta, și nu făptuitorul este obiectul observației științifice rămâne valabil și pentru ei. Prin urmare, ei nu dau suficientă greutate descoperirilor fundamentale ale lui Freud: aceea că forțele psihice determină comportamentul, caracterul preponderent inconștient al acestor forțe și „conștientizarea“ („*insight*“-ul) ca factor care poate aduce schimbări în energizarea și direcționarea acestor forțe.

Behavioriștii pretind că metoda lor este „științifică“ deoarece ei se ocupă de ceea ce este vizibil, adică de comportamentul fățiș. Dar ei nu recunosc că însuși „comportamentul“, separat de persoana care se comportă în acel fel, nu poate fi descris în mod adecvat. Un om trage cu arma și omoară o altă persoană; dacă este izolat de „agresor“, actul comportamental în sine — tragerea focului care omoară persoana — nu înseamnă mai nimic din punct de vedere psihologic. De fapt, o afirmație behavioristă ar fi potrivită doar pentru armă; cu privire la ea, motivația omului care apasă pe trăgaci este irelevantă. Dar comportamentul *lui* poate fi înțeles complet numai dacă se cunosc motivele conștiente *și* inconștiente care îl determină să apese pe trăgaci. Nu găsim nici măcar un *singur* motiv pentru comportamentul lui, dar putem descoperi structura lui psihică interioară — caracterul lui — și numeroșii factori conștienți și inconștienți care la un moment dat l-au făcut să apese pe trăgaci. Descoperim că putem explica *impulsul* de a trage cu arma ca fiind determinat de mulți factori din sistemul lui de caracter, dar că *actul* de a trage cu arma este cel mai neprevăzut dintre toți factorii și cel mai puțin previzibil. El depinde de multe elemente întâmplătoare ale situației, cum ar fi accesul facil la o armă, absența altor oameni, gradul de încordare și starea generală a întregului său sistem psihofiziologic la momentul respectiv.

Maxima behavioristă potrivit căreia comportamentul observabil reprezintă date științifice certe nu este pur și simplu adevărată. Adevărul este că însuși comportamentul este diferit în funcție de impulsurile cauzatoare, chiar dacă această diferență ar putea să nu fie vizibilă la o examinare superficială.

Un exemplu simplu demonstrează acest lucru: doi tați, cu structuri de caracter diferite, își plesnesc fiii deoarece socotesc că ei au nevoie de acest fel de pedeapsă pentru o dezvoltare sănătoasă. Amândoi tații par să se comporte într-o manieră identică. Ei își pălmuiesc copiii. Totuși, când comparăm comportamentul unui tată iubitor și grijuliu cu cel al unui tată sadic, descoperim că, în realitate, comportamentul nu este identic. Felul în care se poartă cu copilul și îi vorbesc înainte și după pedeapsă, expresia lor facială, fac comportamentul unuia foarte diferit față de al celuilalt. În mod corespunzător, reacțiile copiilor la comportamentele respective diferă. Unul dintre copii simte trăsătura distructivă, sadică, a pedepsei; celălalt nu are motive să se îndoiască de iubirea tatălui său. Cu atât mai mult cu cât această instanță singulară a comportamentului tatălui este doar una dintre nenumăratele comportamente pe care copilul le-a trăit anterior și care i-au conturat imaginea despre tatăl său și reacția la el. Faptul că ambii tați au convingerea că își pedepsesc copilul pentru binele lui nu schimbă cu nimic lucrurile, cu excepția faptului că această convingere moralistă poate șterge oarece inhibiții pe care altfel tatăl sadic le-ar putea avea. Pe de altă parte, dacă tatăl sadic nu-și bate niciodată copilul, poate pentru că îi este teamă de soția sa sau pentru că este în contradicție cu ideile lui progresiste despre educație, comportamentul lui „nonviolent“ va produce aceeași reacție, pentru că ochii lui transmit copilului același impuls sadic precum mâinile care l-ar bate. Deoarece copiii sunt în general mai sensibili decât adulții, ei răspund la impulsul tatălui, și nu

la un fragment izolat de comportament.

Sau haideți să luăm un alt exemplu: vedem un bărbat care țipă și este roșu la față. Îi descriem comportamentul ca „fiind furios“. Dacă întrebăm de ce este furios, răspunsul ar putea fi „pentru că este speriat“. „De ce este speriat?“ „Pentru că are un profund sentiment de neputință.“ „De ce?“ „Pentru că nu s-a separat de mama lui și emoțional încă este un copil mic.“ (Aceasta nu este, desigur, singura succesiune posibilă.) Fiecare dintre aceste răspunsuri este „adevărat“. Diferența dintre ele stă în faptul că se referă la niveluri de experiență din ce în ce mai profunde (și, de regulă, mai puțin conștiente). Cu cât este mai profund nivelul la care se referă răspunsul, cu atât este el mai relevant pentru înțelegerea comportamentului său. Și nu numai pentru înțelegerea motivațiilor sale, ci și pentru a observa comportamentul în cele mai mici detalii. Într-un caz ca acesta, de exemplu, un observator atent va *vedea* pe fața sa expresia înfricoșată de neajutorare, mai degrabă decât doar furia. În altă situație, comportamentul manifest al omului ar putea fi același, dar un ochi sensibil va citi pe fața lui neîndurare și distructivitate intensă. Comportamentul lui furios este doar expresia controlată a impulsurilor sale distructive. Cele două comportamente asemănătoare sunt de fapt foarte diferite și, pe lângă receptivitatea intuitivă, modul științific de înțelegere a diferențelor necesită înțelegerea motivației — adică a celor două structuri de caracter în parte.

Nu am dat răspunsul obișnuit: „El este nervos pentru că a fost sau s-a simțit insultat“. O astfel de explicație pune tot accentul pe stimulul declanșator, dar ignoră faptul că puterea de declanșare a stimulului depinde, de asemenea, și de structura de caracter a persoanei căreia i se aplică. Un grup de oameni confruntați cu același stimul vor reacționa diferit în funcție de caracterele lor. A se poate simți atras de stimul; B,

respins; C, speriat; D l-ar putea ignora.

Buss are perfectă dreptate, desigur, că intenția este un eveniment privat, care poate fi capabil sau nu de verbalizare. Dar exact aceasta este dilema behaviorismului: deoarece nu are nicio metodă de a examina informațiile neverbalizate, trebuie să-și limiteze cercetarea la acele informații pe care le poate gestiona, care de obicei sunt prea brute pentru a se lăsa cizelate de o analiză teoretică subtilă.

Despre experimentele psihologice

Dacă un psiholog își impune sarcina de a înțelege comportamentul uman, el trebuie să conceapă metode de investigație adecvate studiului ființei umane *in vivo,* în vreme ce practic toate studiile behavioriste sunt efectuate *in vitro*. (Nu în sensul în care acest termen este folosit în laboratorul de fiziologie, ci în sensul echivalent, și anume că subiectul este observat în condiții controlate, amenajate artificial, nu în procesul „real“ al vieții.) Psihologia pare să-și fi dorit să dobândească respectabilitatea prin imitarea metodelor științelor naturale, chiar dacă a celor de acum 50 de ani, și nu din punctul de vedere al metodei „științifice“ actuale în cele mai avansate științe naturale.[26] Mai mult decât atât, lipsa de semnificație teoretică este adesea mascată de formule matematice epatante care nu sunt relevante pentru informații și nu le adaugă nicio valoare.

Conceperea unei metode de observație și analiză a comportamentului uman în afara laboratorului este o sarcină dificilă, dar este o condiție necesară pentru înțelegerea omului. Există, în principiu, două câmpuri de observație pentru studiul omului:

1. O metodă este observarea directă și detaliată a unei alte

persoane. Cea mai elaborată și mai productivă situație de acest fel este cea psihanalitică, „laboratorul psihanalitic“ așa cum a fost conceput de Freud; aceasta permite exprimarea impulsurilor inconștiente ale pacientului și examinarea legăturii lor cu comportamentul lui fățiș, „normal“ și „nevrotic“.[27] Mai puțin intens, totuși foarte productiv, de asemenea, este un interviu — sau, mai bine, o serie de interviuri — care, dacă este posibil, ar trebui să includă studiul câtorva vise și anumite teste proiective. Dar nu trebuie subestimată cunoașterea profundă pe care un observator avizat o poate obține pur și simplu din observarea amănunțită a unei persoane pentru o vreme (desigur, includem aici gesturile, vocea, postura, expresia facială, mâinile etc.) Chiar și fără date personale, jurnale, scrisori și o istorie detaliată a persoanei, acest mod de observație poate fi o importantă sursă de înțelegere profundă a caracterului său.

2. O altă metodă pentru studiul omului *in vivo* este aceea de a transforma situații date din viață într-un „laborator natural“, mai degrabă decât a aduce viața în laboratorul psihologic. În loc de a construi o situație socială artificială, cum face experimentatorul în laboratorul său de psihologie, s-ar putea studia experimentele pe care însăși viața le oferă; se aleg *situații sociale date* care sunt comparabile și se transformă în echivalentul experimentelor prin *metoda* de a le studia. Prin menținerea unor factori constanți și a altora variabili, acest laborator natural permite, de asemenea, testarea diferitelor ipoteze. Există multe situații comparabile și se poate testa dacă o ipoteză este valabilă în toate situațiile și, în caz că nu, dacă excepțiile pot fi explicate suficient fără modificarea ipotezei. Una dintre cele mai simple forme de

astfel de „experimente naturale“ sunt sondajele (cu ajutorul chestionarelor și/sau interviurilor personale lungi și cu final deschis) cu reprezentanți selectați din diverse grupuri, cum ar fi categorii de vârstă sau ocupaționale, deținuți, persoane spitalizate și așa mai departe. (Folosirea bateriei convenționale de teste psihologice nu este, în opinia mea, suficientă pentru înțelegerea straturilor mai profunde ale caracterului.)

Cu siguranță, utilizarea „experimentelor naturale“ nu ne permite să atingem „acuratețea“ experimentelor de laborator, deoarece nu există două constelații sociale identice; dar cine studiază nu „subiecți“, ci oameni, nu artefacte, ci viața, nu mai trebuie să plătească prețul unei pretinse (și adesea îndoielnice) acurateți cu trivialitatea rezultatelor experimentului. Eu cred că explorarea agresivității fie în laboratorul interviului psihanalitic, fie într-un „laborator“ creat social, este, dintr-un punct de vedere științific, mult mai de preferat decât metodele laboratorului psihologic bazat pe analiza comportamentului; cu toate acestea, necesită un nivel mult mai înalt de gândire teoretică complexă în comparație cu experimentele de laborator cele mai ingenioase.[28]

Pentru a ilustra ceea ce tocmai am spus, haideți să ne uităm la un experiment foarte interesant — și unul dintre cele mai apreciate experimente în materie de agresivitate, „Studiul comportamental al obedienței“ al lui Stanley Milgram, condus în „laboratorul de interacțiune“ de la Universitatea Yale (S. Milgram, 1963).[29]

> Subiecții erau 40 de bărbați cu vârste cuprinse între 20 și 50 de ani, din New Haven și comunitățile din apropiere. Subiecții au fost recrutați în urma unui anunț în ziar și prin scrisori directe. Cei care au răspuns solicitării au crezut că urmau să participe la o cercetare despre memorie și învățare la Universitatea Yale. Eșantionul cuprinde o mare varietate de profesii. Subiecții tipici erau funcționari poștali, profesori de liceu, agenți

comerciali, ingineri și muncitori. În ce privește nivelul de educație al subiecților, acesta varia de la unii care nu terminaseră patru clase până la cei care aveau doctorat sau alte specializări. Pentru participarea la experiment au fost remunerați cu 4,5 dolari. Totuși, li s-a spus că banii erau doar pentru drumul până la laborator și că erau ai lor indiferent ce se întâmpla după sosire.

La fiecare experiment participau un subiect naiv și o victimă (complice al experimentatorului). Trebuia găsit un pretext care să justifice administrarea de electroșocuri de către subiectul naiv.[30] Aceasta s-a realizat efectiv cu ajutorul prezentării experimentului. După o introducere generală despre presupusa legătură dintre pedeapsă și învățare, subiecților li s-a spus:

„Noi, de fapt, știm foarte puțin despre efectele pedepsei asupra învățării, deoarece nu s-au făcut aproape deloc cercetări științifice serioase în acest sens la oameni. De exemplu, nu știm care este nivelul de pedeapsă optim pentru învățare — și nu știm cât de mult contează cine administrează pedeapsa, dacă un adult învață mai ușor de la cineva mai tânăr ca el sau de la cineva mai în vârstă și alte lucruri de felul acesta. Așa că în acest studiu am adunat un număr de oameni cu ocupații și vârste diverse. Și le cerem unora dintre ei să fie profesori, iar altora să fie elevi. Vrem să aflăm exact care este efectul pe care îl au unii asupra altora ca profesori și elevi și, de asemenea, ce efect are pedeapsa în această situație. Am să vă rog, așadar, ca astă-seară unul dintre voi să fie profesorul și celălalt elevul. Are cineva dintre dumneavoastră vreo preferință?“

Apoi subiecții trageau un bilet dintr-o pălărie ca să afle cine urma să fie profesorul și cine elevul, în cadrul experimentului. Biletele erau trucate astfel încât subiectul neavizat era întotdeauna profesorul, iar complicele era întotdeauna elevul. (Pe ambele bilete scria „profesor“.) Imediat după tragerea la sorți, profesorul și elevul erau invitați într-o încăpere alăturată, iar elevul era legat într-un fel de „scaun electric“.

Explicația era că acele chingi erau menite să prevină mișcările excesive ale elevului în timpul administrării șocurilor. Rezultatul era că acestuia îi era imposibil să se sustragă situației. La mâna lui se atașa un electrod și era uns cu gel electrolitic „pentru a preveni apariția băsicilor și arsurilor“. Subiecților li se spunea că electrodul era legat la un generator de șocuri din încăperea alăturată.

(…) Subiectului i se cere să administreze elevului un șoc de fiecare dată când dă un răspuns greșit. Mai mult decât atât — și aceasta este comanda-cheie —, subiectul este instruit „să urce cu un nivel generatorul de șocuri de fiecare dată când elevul răspunde eronat“. El este, de asemenea, instruit să anunțe nivelul de voltaj înainte de a administra șocul. Aceasta servea la a le reaminti constant subiecților de intensitatea crescătoare a șocurilor

administrate elevilor (...) În toate situațiile, elevul dă un set de răspunsuri prestabilite la un test de cuvinte-perechi, cu frecvența de aproximativ trei răspunsuri greșite la un răspuns corect. În condițiile acestui experiment nu se aude din partea elevului nicio reacție vocală și niciun semn de protest până când se ajunge la nivelul de șoc 300. Când se administrează șocul de 300 de volți, elevul lovește cu putere în peretele camerei în care este legat în scaunul electric. Subiectul aude bubuiturile. De la acest punct mai departe, răspunsurile elevului nu mai apar pe panoul cu cele patru răspunsuri posibile (...) Dacă subiectul își manifestă refuzul de a continua, experimentatorul răspunde cu o listă de îndemnuri, folosind atâtea câte erau necesare pentru a-l face să continue.

Îndemnul nr. 1: Continuați, vă rog, *sau* Vă rog să mergeți mai departe.

Îndemnul nr. 2: Experimentul cere să continuați.

Îndemnul nr. 3: Este absolut esențial să continuați.

Îndemnul nr. 4: Nu aveți de ales, trebuie să continuați.

Îndemnurile erau întotdeauna enunțate în ordine: numai dacă Îndemnul nr. 1 nu avea efect, putea fi folosit Îndemnul nr. 2. Dacă subiectul refuza să se supună experimentatorului după Îndemnul nr. 4, experimentul *era* încheiat. Tonul vocii experimentatorului era întotdeauna ferm, fără să fie nepoliticos. Succesiunea era reluată de la început de fiecare dată când subiectul avea obiecții sau se împotrivea ordinelor.

Îndemnuri speciale. Dacă subiectul întreba dacă elevul ar fi putut suferi vătămări fizice definitive, experimentatorul răspundea:

„Deși șocurile pot fi dureroase, nu cauzează leziuni permanente ale țesuturilor, deci vă rog să continuați.“ (Urmat de Îndemnurile nr. 2, 3 și 4, dacă este nevoie.)

Dacă subiectul spunea că elevul nu dorea să continue, replica experimentatorului era:

„Chiar dacă elevului îi place sau nu, dumneavoastră va trebui să continuați până când va învăța corect perechile de cuvinte. Deci vă rog să continuați.“ (Urmat de Îndemnurile nr. 2, 3 și 4, dacă este nevoie.)

Care au fost rezultatele experimentului? „Mulți subiecți au dat semne de nervozitate în situația experimentală, în special la administrarea șocurilor mai puternice. Într-un mare număr de cazuri, *nivelul de tensiune a atins extreme rar întâlnite în cercetările sociopsihologice de laborator*“ (s.n.). S-a observat că subiecții transpirau, tremurau, se bâlbâiau, își mușcau buzele, oftau și își înfigeau unghiile în carne. Aceste reacții la experiment au fost comune, și nu excepționale.

> Un semn de tensiune a fost apariția regulată de crize de râs. Paisprezece din cei 40 de subiecți au manifestat semne clare de zâmbet sau râs nervos. Râsul părea cu totul aiurea, chiar bizar. Trei subiecți au avut izbucniri totale, necontrolate. Într-una dintre situații am avut de-a face cu o criză de râs atât de spasmodică, încât a trebuit să oprim experimentul. Subiectul, vânzător de enciclopedii, în vârstă de 46 de ani, era de-a dreptul jenat de comportamentul lui necorespunzător și incontrolabil. În interviurile postexperiment, subiecții s-au străduit din răsputeri să arate că nu erau sadici și că râsul nu însemna că le făcea plăcere să administreze șocuri victimei.

Cumva contrar așteptărilor inițiale ale experimentatorului, niciunul dintre cei patruzeci de subiecți nu s-a oprit înainte de nivelul de șoc 300, la care victima începea să dea cu picioarele în perete și nu mai răspundea la întrebările cu răspuns multiplu ale profesorului. Doar cinci din cei patruzeci de subiecți au refuzat să respecte ordinele experimentatorului dincolo de nivelul de 300 de volți; alți patru nu au mai administrat niciun șoc, doi s-au oprit la nivelul de 330 de volți și câte unul la 345, 360 și, respectiv, 375 de volți. Astfel, un total de paisprezece subiecți (35%) s-au împotrivit experimentatorului. Subiecții „obedienți“

> s-au împotrivit și ei adesea față de presiunea extremă… și au arătat teamă, la fel ca aceia care s-au împotrivit; și totuși s-au supus.
>
> După ce numărul maxim de șocuri fusese administrat și experimentatorul a anunțat încheierea experimentului, mulți dintre cei obedienți au răsuflat ușurați, și-au șters fruntea, s-au frecat la ochi sau și-au căutat nervoși țigările. Unii clătinau din cap a părere de rău. Unii subiecți au rămas calmi pe parcursul experimentului și au arătat doar semne minime de tensiune de la început și până la sfârșit.

În analiza experimentului, autorul afirmă că acesta a dus la două descoperiri surprinzătoare:

> Prima descoperire are în vedere forța absolută a tendințelor de supunere manifestate în această situație. Subiecții știau încă din copilărie că era o încălcare gravă a conduitei morale să faci rău cuiva împotriva voinței lui. Cu toate acestea, 26 de subiecți și-au abandonat acest principiu urmând instrucțiunile unei autorități care nu avea nicio putere specială de

a-și impune ordinele (...) Al doilea rezultat neprevăzut a fost tensiunea extraordinară generată de procedură. S-ar putea presupune că subiectul pur și simplu s-a oprit sau a continuat după cum i-a dictat conștiința. Totuși, asta e departe de ce s-a întâmplat de fapt. Au existat reacții izbitoare de tensiune și solicitare emoțională. Un observator relata:

„Am observat un om de afaceri matur și inițial calm care a intrat în laborator zâmbind încrezător. După 20 de minute rămăsese o epavă spasmodică și bâlbâită care se apropia vertiginos de o cădere nervoasă. Se trăgea încontinuu de lobul urechii și își frângea mâinile. La un moment dat și-a dat un pumn în cap și a bolborosit: «Of, Doamne, hai să ne oprim». Și totuși a continuat să asculte de fiecare cuvânt al experimentatorului și s-a supus până la sfârșit.“

Experimentul este într-adevăr foarte interesant — nu doar ca cercetare a supunerii și conformității, dar și a cruzimii și distructivității. Aproape că pare să simuleze o situație reală, aceea a culpabilității soldaților care s-au purtat cu cruzime și distructivitate extremă la ordinele superiorilor (sau ceea ce credeau ei că sunt ordine) pe care le executaseră fără să le pună la îndoială. Oare să fie asta și povestea generalilor germani condamnați la Nürnberg pentru crime de război sau povestea locotenentului Calley și a câtorva dintre subordonații săi în Vietnam?

Nu cred că acest experiment ne permite să tragem concluzii cu privire la majoritatea situațiilor din viața reală. Psihologul nu era doar o autoritate căreia i se datora supunere, ci un reprezentant al *Științei* și al uneia dintre cele mai prestigioase instituții universitare din Statele Unite. Având în vedere că știința este privită pe scară largă ca fiind cea mai înaltă valoare în societatea industrială contemporană, pentru omul obișnuit este greu de crezut că ceea ce știința ordonă ar putea fi greșit sau imoral. Dacă Dumnezeu nu i-ar fi spus lui Abraham să nu-și ucidă fiul, Abraham l-ar fi ucis, ca milioane de părinți care și-au jertfit copiii de-a lungul istoriei. Pentru un credincios, nici Dumnezeu, și nici echivalentul său modern, Știința, nu pot

ordona ceva ce este greșit. Pentru acest motiv, și încă altele menționate de Milgram, gradul înalt de supunere nu este cu mult mai surprinzător decât acel procent de 35 la sută din grup care a refuzat să se supună la un moment dat; de fapt, această nesupunere a mai mult de o treime ar putea fi considerată chiar mai surprinzătoare — și încurajatoare.

O altă surpriză pare să fie la fel de nejustificată: aceea că a existat atâta tensiune. Experimentatorul se aștepta ca „subiectul să se oprească sau să continue după cum îi dicta conștiința“. Este într-adevăr acesta felul în care oamenii își rezolvă conflictele în viața reală? Nu este exact particularitatea funcționării umane — și tragedia ei — că omul încearcă să *nu* își înfrunte conflictele; adică, faptul că el *nu* alege conștient între ce își dorește să facă — din lăcomie sau frică — și ceea ce îi interzice conștiința? Adevărul este că el îndepărtează conștientizarea conflictului prin raționalizare, iar conflictul se manifestă doar inconștient sub forma unei tensiuni crescute, a unor simptome nevrotice sau sentimente de vinovăție pentru motive nefirești. În această privință, subiecții lui Milgram se comportă absolut normal.

În acest punct se mai ridică niște întrebări interesante. Milgram presupune că subiecții săi se află într-o situație conflictuală deoarece sunt prinși între supunerea față de autoritate și tiparele de comportament învățate din copilărie: să nu faci rău altor oameni.

Dar așa stau oare lucrurile? Chiar am învățat „să nu facem rău altor oameni“? Poate că asta li se spune copiilor la slujba de duminică. În adevărata școală a vieții, totuși, ei învață că trebuie să-și urmărească propriul avantaj, chiar dacă asta face rău altor oameni. Se pare că pe linia aceasta conflictul nu e chiar atât de acut pe cât crede Milgram.

Cred că cea mai importantă descoperire a studiului lui

Milgram este forța reacțiilor *împotriva* cruzimii. Cu siguranță, 65 la sută dintre subiecți au putut fi „condiționați“ să se *comporte* cu cruzime, dar cei mai mulți au avut o reacție clară de indignare sau oroare împotriva acestui comportament sadic. Din păcate, autorul nu dă informații precise despre numărul „subiecților“ care au rămas calmi de-a lungul experimentului. Pentru înțelegerea comportamentului uman ar fi foarte interesant să știm mai multe despre ei. Din câte se pare, ei au simțit foarte puțin sau deloc impulsul de-a se opune actelor de cruzime pe care le înfăptuiau. Următoarea întrebare este de ce s-a întâmplat așa. Un posibil răspuns este că suferința altora le făcea plăcere și nu au avut nicio remușcare atunci când comportamentul lor a fost sancționat de către o autoritate. O altă posibilitate este că erau atât de tulburați sau narcisici, încât erau complet protejați împotriva a ceea ce simt alți oameni; sau ar putea fi „psihopați“, lipsiți complet de orice reacție morală. Cât despre cei la care conflictul s-a manifestat în diverse simptome de stres și anxietate, se poate presupune că aceștia sunt oameni care nu au caracter sadic sau distructiv. (Dacă s-ar fi luat un interviu detaliat, s-ar fi putut vedea diferențele de caracter și s-ar fi putut face chiar și o estimare avizată despre felul în care ar urma să se comporte.)

Cel mai important rezultat al studiului lui Milgram pare să fie unul pe care el nu-l subliniază: prezența conștiinței morale la majoritatea subiecților și suferința lor atunci când supunerea i-a făcut să acționeze contrar propriului cuget. Astfel, deși experimentul ar putea fi interpretat ca încă o dovadă a ușurinței cu care poate fi dezumanizat omul, reacțiile subiecților ne arată mai degrabă contrariul — prezența unor forțe interioare intense care consideră cruzimea intolerabilă. Aceasta sugerează o abordare importantă a studiului cruzimii în viața reală: de a lua în considerare nu doar *comportamentul*

de cruzime, ci și sentimentul de vinovăție — adesea inconștient — al celor care se supun autorității. (Naziștii au trebuit să folosească un sistem elaborat de camuflare a atrocităților pentru a face față conștiinței morale a omului obișnuit.) Experimentul lui Milgram este o bună ilustrare a diferenței dintre aspectele conștiente și inconștiente ale comportamentului, deși nu a fost fructificat niciodată pentru a explora această diferență.

Un alt experiment este extrem de relevant în acest punct, deoarece tratează în mod direct problema cauzelor cruzimii.

Prima prezentare a acestui experiment a fost publicată într-un material scurt (P.G. Zimbardo, 1972), care, după cum mi-a scris autorul, este un fragment dintr-un raport susținut în fața unei Subcomisii din Congres despre reforma sistemului penitenciar. Din cauza caracterului succint al acestei lucrări, dr. Zimbardo nu o consideră o bază onestă pentru o critică a operei sale; mă supun dorinței sale, deși cu regret, deoarece între aceasta și lucrarea ulterioară (C. Haney, C. Banks și P. Zimbardo, 1973)[31] există anumite discrepanțe pe care mi-ar fi plăcut să le subliniez. Mă voi referi doar pe scurt la prima sa lucrare cu privire la două aspecte cruciale: (a) atitudinea gardienilor și (b) teza centrală a autorilor.

Scopul acestui experiment a fost studiul comportamentului oamenilor obișnuiți într-o situație particulară, aceea de a juca rolurile prizonierilor și, respectiv, gardienilor, într-o „închisoare contrafăcută“. Teza generală care, cred autorii, este dovedită de acest experiment este că mulți, poate majoritatea oamenilor, pot fi determinați să facă aproape orice prin forța situației în care sunt puși, indiferent de morala, convingerile personale și valorile lor (P.H.G. Zimbardo, 1972); că, mai precis, în acest experiment, situația închisorii i-a transformat pe cei mai mulți dintre subiecții „gardieni“ în sadici brutali și pe

majoritatea „deținuților“, în persoane nenorocite, înspăimântate și supuse, unii dintre ei având simptome psihice atât de grave, încât a trebuit să fie eliberați după câteva zile. În fapt, reacțiile ambelor grupuri au fost atât de intense, încât experimentul, care trebuia să dureze două săptămâni, a fost oprit după șase zile.

Mă îndoiesc că experimentul a dovedit această teză behavioristă și voi expune motivele îndoielilor mele. Dar înainte de aceasta va trebui să-l familiarizez pe cititor cu detaliile experimentului, așa cum a fost descris în cea de-a doua lucrare. Studenții s-au oferit ca răspuns la un anunț prin care se căutau voluntari bărbați care să participe la un studiu psihologic asupra vieții în detenție, contra sumei de 15 dolari pe zi. Studenții care au răspuns

> au completat un chestionar detaliat cu privire la istoricul lor familial, istoricul de sănătate fizică și psihică, atitudini și experiențe anterioare cu privire la cauze psihopatologice (inclusiv antecedente penale). Fiecare respondent care a completat chestionarul detaliat a fost intervievat de către unul din cei doi experimentatori. În final, au fost selectați să participe la experiment 24 de subiecți care au fost considerați ca fiind cei mai echilibrați (fizic și psihic), cei mai maturi și cel mai puțin implicați în acte antisociale. În mod aleatoriu, jumătate au primit rolul de „gardian“ și jumătate pe cel de „deținut“.

Subiecții selectați în eșantionul final „au fost supuși unei baterii de teste psihologice în ziua premergătoare începerii simulării, dar, pentru a evita orice influențare a selecției din partea experimentatorilor-observatori, rezultatele acestor teste nu au fost prelucrate decât după încheierea experimentului“. Conform autorilor, ei selectaseră un grup de indivizi care nu deviau de la norma populației și care nu manifestau nicio înclinație sadică sau masochistă.

„Închisoarea“ a fost construită într-un sector de 12 de metri al unui coridor de la subsolul Facultății de Psihologie a

Universității Stanford. Tuturor subiecților li s-a spus că

> urma să li se atribuie complet aleatoriu rolul gardianului sau cel al deținutului și toți au acceptat voluntar să joace oricare dintre roluri contra sumei de 15 dolari pe zi pentru cel mult două săptămâni. Au semnat un contract care garanta o dietă minimă adecvată, îmbrăcăminte, cazare și îngrijiri medicale, precum și remunerația obținută în schimbul „intenției“ declarate de a-și asuma rolul desemnat pe parcursul studiului.
>
> În contract se menționa clar că cei care urmau să fie deținuți aveau să se afle sub supraveghere (să aibă intimitate puțină sau deloc) și să aibă unele dintre drepturile lor civile de bază suspendate pe durata detenției, excluzând abuzul fizic. Nu li s-a dat nicio altă informație la ce să se aștepte și nici instrucțiuni cu privire la comportamentul adecvat în rolul de deținut. Cei care au fost desemnați în acest rol au fost anunțați telefonic să fie acasă la reședința lor într-o anume duminică, atunci când urma să începem experimentul.

Subiecții desemnați să fie gardieni au avut o ședință cu „directorul închisorii“ (un asistent de cercetare student) și „Comisarul“ închisorii (cercetătorul principal). Li s-a spus că sarcina lor era „să mențină în închisoare nivelul rezonabil de ordine necesar bunei funcționări“.

Este important de menționat ce înțeleg autorii prin „închisoare“. Ei nu folosesc termenul în sensul lui generic de loc de detenție pentru delincvenți, ci într-un sens specific ce descrie condițiile existente în anumite închisori americane.

> Intenția noastră nu a fost să creăm o simulare *literală* a unei închisori americane, ci mai degrabă o reprezentare funcțională a sa. Pentru motive etice, morale și pragmatice, nu i-am putut menține pe subiecți în detenție pe perioade extinse sau nedeterminate, nu am putut folosi amenințarea cu pedepse fizice severe, nu am putut permite înflorirea vreunei practici homosexuale sau rasiste și nici n-am putut replica anumite alte aspecte specifice ale vieții în închisoare. Cu toate acestea, am crezut că putem crea o situație suficient de realistă pentru a permite ca participarea prin asumarea rolului să meargă dincolo de cerințele superficiale ale sarcinii până în structura profundă a personajelor pe care le reprezentau. Pentru aceasta am stabilit echivalente funcționale pentru activitățile și experiențele vieții reale în închisoare care se presupunea că vor produce la subiecții noștri reacții psihologice similare calitativ — sentimente de

putere și neputință, de control și opresiune, de satisfacție și frustrare, de conducere arbitrară și rezistență în fața autorității, de statut și anonimitate, de machism și emasculare.

Așa cum cititorul va vedea în curând din descrierea metodelor folosite în închisoare, această descriere este o doar o prezentare incompletă a tratamentului utilizat în experiment, la care se face referire doar vag în ultimele cuvinte. Metodele reale erau de umilire gravă și sistematică, nu numai din cauza comportamentului gardienilor, ci și prin regulile închisorii stabilite de către experimentatori.

Folosirea termenului de „închisoare“ implică faptul că cel puțin toate închisorile din Statele Unite — și de fapt din orice altă țară — sunt de acest tip. Această implicație ignoră faptul că există altele, precum unele închisori federale din Statele Unite și echivalentul lor din alte țări, care nu sunt atât de drastice pe cât este nivelul introdus de autori în închisoarea lor contrafăcută.

Cum erau tratați „deținuții“? Li se spusese să fie pregătiți pentru începerea experimentului.

Cu cooperarea Poliției din Palo Alto, toți subiecții desemnați să joace rolul de deținuți au fost „arestați“ în mod neașteptat de la domiciliile lor. Un ofițer de poliție i-a acuzat de suspiciune de spargere și jaf armat, le-a adus la cunoștință drepturile, le-a pus cătușele, i-a percheziționat atent (adesea sub privirile vecinilor curioși) și i-a condus la secție pe locul din spate al mașinii de poliție. La poliție au fost supuși procedurilor standard, li s-au luat amprentele, li s-a întocmit o fișă de identificare și apoi au fost duși într-o celulă. Au fost legați la ochi și apoi duși cu mașina la închisoarea contrafăcută de către unul dintre experimentatori și un subiect-gardian. De-a lungul întregii proceduri de arestare, ofițerii de poliție implicați au păstrat o atitudine formală, serioasă, evitând să răspundă la orice întrebare de clarificare despre legătura acestei „arestări“ cu cercetarea legată de închisoarea falsă.

La sosirea la închisoarea experimentală, fiecare prizonier a fost dezbrăcat, dat cu spray antipăduchi (spray deodorant) și lăsat să aștepte o vreme dezbrăcat, în holul cu celulele. Apoi i-a fost dată uniforma descrisă anterior și i s-a făcut o poză de buletin („fotografie judiciară“), după care a

fost dus în celula sa și i s-a cerut să nu vorbească.

Deoarece „arestările“ au fost făcute de către poliția *adevărată* (s-ar putea pune și problema legalității participării lor la această procedură), era vorba despre acuzații reale din câte știau deținuții, mai ales datorită faptului că ofițerii nu le-au răspuns la întrebările despre legătura dintre arestare și experiment. Ce puteau să creadă subiecții? Cum puteau să știe că „arestarea“ nu era arestare; că polițiștii fuseseră doar împrumutați să facă aceste acuzații false și să folosească forța doar pentru a da mai multă culoare experimentului?

Uniformele „deținuților“ erau ciudate. Ele constau din

> halate largi de muselină cu numărul de identificare scris pe față și pe spate. Nu aveau lenjerie sub aceste „rochii“. La una dintre glezne purtau un lanț subțire cu lacăt. În picioare aveau sandale de cauciuc iar părul le era acoperit cu un ciorap de nailon transformat în bască (...) Uniformele deținuților erau concepute nu doar pentru a-i dezindividualiza, ci și pentru a-i umili și serveau ca simboluri ale dependenței și supunerii lor. Lanțul de la gleznă le reamintea în permanență (chiar și în timpul somnului dacă se lovea de cealaltă gleznă) de caracterul opresiv al mediului. Ciorapul de pe cap înlătura orice diferențiere asociată cu lungimea părului, culoare sau frizură (așa cum face tunsoarea zero în unele închisori „reale“ sau în armată). Uniformele de mărime nepotrivită îi făceau pe deținuți să nu se simtă în largul lor; deoarece aceste rochii erau purtate fără lenjerie, uniforma îi obliga la posturi nefamiliare, mai degrabă feminine decât masculine — o altă fațetă a procesului de emasculare a transformării în deținut.

Care au fost reacțiile deținuților și gardienilor la această situație în timpul celor șase zile cât a durat experimentul?

> Cea mai dramatică dovadă a impactului situației asupra participanților a putut fi observată în reacțiile severe ale celor cinci deținuți care au trebuit eliberați din cauze de depresie, plâns, furie și anxietate acută. Tabloul simptomatic a fost similar în cazul a patru dintre cei cinci subiecți și a debutat încă din a doua zi de detenție. Al cincilea subiect a fost eliberat după ce a primit tratament pentru o erupție cutanată psihosomatică ce-i acoperea părți întregi din corp. Dintre deținuții rămași, doar doi au declarat că nu voiau să piardă banii deja câștigați, deci nu erau interesați

de „eliberarea condiționată“. La încheierea prematură a experimentului, toți deținuții rămași au fost încântați de mica lor avere neașteptată…

În vreme ce reacția deținuților este cvasiuniformă și diferită doar în grad, reacția gardienilor ne oferă un tablou mai complex:

> Prin contrast, cei mai mulți gardieni păreau îngrijorați de decizia de a opri experimentul și ne era clar că se implicaseră suficient în rolurile lor și acum se bucurau de controlul total și puterea pe care le exercitau și că nu erau dispuși să renunțe la ele.

Autorul descrie atitudinea „gardienilor“:

> Niciunul dintre gardieni n-a întârziat vreodată la program și desigur, în câteva rânduri, au făcut ore suplimentare din proprie inițiativă și fără să se plângă — și fără plată suplimentară.
>
> Reacțiile patologice extreme care au apărut în ambele grupuri de subiecți stau mărturie pentru puterea forțelor sociale în acțiune, dar au existat totuși diferențe individuale în stilurile de a face față acestei experiențe inedite și în gradul de adaptare cu succes la ea. Jumătate dintre deținuți au îndurat atmosfera opresivă și nu toți gardienii au ajuns la ostilitate. Unii gardieni erau aspri, dar drepți („au jucat după reguli“), alții au depășit cu mult rolurile și au ajuns la cruzime creativă și șicanare, în vreme ce câțiva au fost pasivi și rareori au inițiat un control coercitiv asupra deținuților.

Din păcate, nu ni se dau informații mai precise decât „câțiva“, „unii“, „alții“. Aceasta pare să fie o lipsă inutilă de precizie, în condițiile în care ar fi fost foarte simplu să se dea numere exacte. Cu atât mai surprinzător cu cât în comunicarea anterioară din revista *Trans-Action* se făcuseră afirmații întru câtva mai precise și substanțial diferite. Procentajul de gardieni activ-sadici, „chiar inventivi în tehnicile lor de a distruge spiritul deținuților“, este estimat a fi cam la *o treime*. Restul se împart între celelalte două categorii descrise, (1) „aspri, dar drepți“ sau (2) „gardieni buni din punctul de vedere al deținuților, deoarece erau prietenoși și le făceau mici favoruri“; aceasta e o caracterizare destul de diferită de aceea că erau

„pasivi și rar inițiau un control coercitiv“, așa cum s-a formulat în raportul ulterior.

Astfel de descrieri indică o anumită lipsă de precizie în formularea datelor, ceea ce este cu atât mai regretabil cu cât apare în legătură cu teza crucială a experimentului. Autorii consideră că experimentul dovedește faptul că situația în sine poate transforma, în doar câteva zile, niște oameni normali în sadici nemiloși. Mie mi se pare că experimentul dovedește, dacă e să dovedească ceva, mai degrabă contrariul. Dacă în ciuda întregului spirit al acestei închisori fabricate care, conform concepției experimentului, trebuia să fie degradantă și umilitoare (lucru pe care evident că gardienii l-au priceput imediat), două treimi din gardieni nu au comis gesturi sadice pentru „plăcerea“ personală, experimentul pare mai degrabă să demonstreze că oamenii *nu* pot fi transformați chiar atât de ușor în sadici, prin punerea lor în situația potrivită.

Diferența dintre comportament și caracter contează foarte mult în această privință. Una e să te *comporți* în conformitate cu niște reguli sadice și alta este să fii și să îți *placă* să fii crud cu alții. Eșecul de a face această distincție privează acest experiment de mare parte din valoarea sa, tot așa cum a dăunat și experimentului lui Milgram.

Această distincție este, de asemenea, relevantă și pentru cealaltă fațetă a studiului, și anume că bateria de teste arătase că nu exista la subiecți nicio predispoziție către comportamentul sadic ori masochist, cu alte cuvinte, că testele nu arătaseră nicio trăsătură de caracter sadic sau masochist. În ceea ce-i privește pe psihologi, pentru care comportamentul reprezintă datele esențiale, această concluzie poate fi chiar corectă. Cu toate acestea, nu este foarte convingătoare pe baza experienței psihanalitice. Trăsăturile de caracter sunt adesea total inconștiente și, mai mult decât atât, nu pot fi depistate prin

teste psihologice convenționale; cât privește testele proiective, precum T.A.T. sau testul Rorschach, doar cercetătorii cu experiență considerabilă în studiul inconștientului vor descoperi mult material inconștient.

Informațiile despre „gardieni“ sunt chestionabile pentru încă un motiv. Acești subiecți au fost aleși exact pentru că reprezentau mai mult sau mai puțin individul normal, mediu și s-a constatat că nu aveau nicio înclinație sadică. Acest rezultat contrazice dovezile empirice care arată că procentajul de sadism inconștient la media de populație nu este zero. Unele studii (E. Fromm, 1936; E. Fromm și M. Maccoby, 1970) au arătat acest lucru, și un observator avizat poate detecta acest fapt fără să facă uz de chestionare sau teste. Dar oricare ar fi procentajul de caractere sadice într-o populație normală, absența totală a acestei categorii nu aruncă o lumină favorabilă asupra testelor folosite cu privire la această chestiune.

Câteva dintre rezultatele surprinzătoare ale experimentului ar putea fi explicate printr-un alt factor. Autorii afirmă că subiecții au avut dificultăți în a discerne între realitate și rolul pe care-l jucau și presupun că acesta este un rezultat al situației în care au fost plasați; este adevărat, dar experimentatorii au făcut loc acestui efect în cadrul experimentului. În primul rând, „deținuții“ au fost derutați de mai multe circumstanțe. Condițiile care le fuseseră comunicate și pentru care semnaseră contractul erau complet diferite de ceea ce aveau să găsească. Nu aveau cum să se aștepte să se trezească într-o atmosferă degradantă și umilitoare. Încă și mai importantă pentru crearea confuziei este cooperarea poliției. Deoarece este extrem de neobișnuit ca poliția să se lase angrenată într-un astfel de joc experimental, a fost foarte greu pentru deținuți să aprecieze diferența dintre realitate și jocul de rol. Raportul arată că ei n-aveau habar dacă arestarea avea vreo legătură cu

experimentul, iar ofițerii de poliție au refuzat să răspundă la întrebările lor despre această legătură. Oare o persoană obișnuită nu ar fi derutată și nu ar începe experimentul cu un sentiment de perplexitate, de înșelare și de neajutorare?

De ce n-au plecat imediat sau după o zi sau două? Autorii nu reușesc să ne dea o imagine clară despre ce li se spusese „deținuților“ în legătură cu condițiile de eliberare din închisoarea contrafăcută. Eu, cel puțin, nu am găsit nicio notă că li se comunicase vreodată că aveau dreptul să abandoneze dacă ar fi simțit că e insuportabil să rămână. De fapt, când unii au încercat să se elibereze, gardienii i-au oprit prin forță. Se pare că li s-a dat impresia că doar comitetul de eliberare condiționată le putea da permisiunea să plece. Totuși, autorii afirmă:

> Unul dintre incidentele cele mai semnificative ale studiului a avut loc în timpul unei audieri a comitetului de eliberare condiționată, când fiecare dintre cei cinci prizonieri eligibili a fost întrebat de către experimentatorul-șef dacă era dispus să renunțe la toți banii câștigați ca prizonier în schimbul eliberării condiționate (eliberarea din experiment). Trei dintre cei cinci deținuți au spus că „da“, erau dispuși să facă acest lucru. Observăm că stimulentul inițial pentru participarea la experiment fusese promisiunea banilor, și iată că erau, după numai patru zile, dispuși să renunțe la ei complet. Și, chiar mai surprinzător, când li s-a spus că această posibilitate va trebui discutată cu membrii conducerii înainte de a se lua o decizie, fiecare deținut s-a ridicat în liniște și a fost escortat de către un gardian înapoi la celula lui. Dacă s-ar fi considerat pur și simplu „subiecți“ care participau la un experiment pentru bani, n-ar mai fi existat niciun stimulent de a rămâne în cadrul studiului și ar fi putut scăpa foarte ușor din această situație, care devenise evident neplăcută, prin abandon. Totuși, controlul pe care situația ajunsese să-l aibă aupra lor era atât de puternic, în așa măsură devenise realitate acest mediu simulat, încât nu au mai fost capabili să vadă că dispăruse de fapt motivul lor inițial și singurul de a rămâne, și s-au întors în celulele lor să aștepte hotărârea de „eliberare condiționată“ din partea celor care-i reținеau.

Ar fi putut oare să scape atât de ușor din această situație? De ce nu li s-a spus în această întâlnire: „Aceia dintre

dumneavoastră care doresc să abandoneze, sunt liberi să plece imediat, doar că vor pierde banii“. Dacă totuși ar fi rămas după acest anunț, atunci într-adevăr afirmația autorilor despre docilitatea lor ar fi fost justificată. Dar spunând că această „posibilitate va trebui discutată cu membrii conducerii înainte de a se lua o decizie“ li s-a dat răspunsul tipic birocratic de pasare a responsabilității; era implicit că deținuții nu aveau *dreptul* să plece.

Chiar au „știut“ deținuții că totul era un experiment? Depinde ce înseamnă „știut“ aici și care sunt efectele asupra proceselor cognitive ale deținuților în cazul în care sunt derutați în mod deliberat încă de la început și nu mai știu care este cu adevărat realitatea.

Pe lângă lipsa de precizie și de lipsa de autoevaluare critică la sfârșitul experimentului, acesta mai are și o altă deficiență: aceea de a compara rezultatele cu situații similare din închisori adevărate. Majoritatea prizonierilor din cele mai rele închisori americane sunt supuși umili și majoritatea gardienilor sunt brute sadice? Autorii citează un singur fost condamnat și un preot de închisoare ca probe pentru teza lor că rezultatele testului corespund cu cele găsite în închisorile adevărate. De vreme ce este o chestiune crucială pentru teza principală a experimentelor, ei ar fi trebuit să meargă mult mai departe cu comparațiile — de exemplu, prin interviuri sistematice cu mulți foști deținuți. De asemenea, în loc să vorbească pur și simplu despre „închisori“, ar fi trebuit să prezinte date mult mai precise în legătură cu procentajul de închisori din Statele Unite care corespund tipului de închisoare degradantă pe care au încercat să îl reproducă.

Eșecul autorilor de a-și compara concluziile cu o situație reală este regretabil în special câtă vreme există la îndemână material amplu care tratează situația unor închisori mult mai

brutale decât cele mai rele închisori americane — lagărele de concentrare hitleriste.

Această problemă nu a fost cercetată sistematic, în ce privește cruzimea spontană a gardienilor SS. În eforturile mele limitate de a obține informații despre apariția sadismului spontan al gardienilor — adică un comportament sadic care merge dincolo de rutina prestabilită și motivată de porniri sadice individuale — am primit de la foști prizonieri estimări cuprinse între 10 și 90 la sută, estimările cele mai scăzute venind adesea de la foști deținuți politici.[32] Pentru a demonstra faptele, ar fi necesar un studiu amănunțit asupra sadismului gardienilor în sistemul concentrațional nazist; un astfel de studiu s-ar putea baza pe mai multe abordări. De exemplu:

1. Interviuri sistematice cu foști deținuți în lagărele de concentrare — organizând declarațiile în funcție de vârstă, motivul arestării, durata detenției și alte informații relevante — și interviuri similare cu foști gardieni din lagărele de concentrare.[33]
2. Date „indirecte“, cum ar fi: sistemul folosit, cel puțin în 1939, pentru a „distruge moralul“ noilor prizonieri în timpul îndelungatului drum spre lagărele de concentrare, precum provocarea de dureri fizice severe (bătăi, răni de baionetă), foame, umiliri extreme. Gardienii SS executau aceste ordine sadice fără să arate nici urmă de milă. Totuși, mai târziu, când prizonierii erau transportați cu trenul de la un lagăr la altul, nimeni nu se mai atingea de acești deja „vechi prizonieri“ (B. Bettelheim, 1960). Dacă gardienii ar fi urmărit propria plăcere sadică, cu siguranță că ar fi putut face asta fără să se teamă de vreo pedeapsă.[34] Că acest lucru nu se întâmpla frecvent ar putea conduce la unele concluzii în legătură cu sadismul individual al gardienilor. În ce privește atitudinea prizonierilor,

> informațiile din lagărele de concentrare tind să contrazică teza principală a lui Haney, Banks și Zimbardo, care postulează că principiile etice, convingerile și valorile individuale nu contează în fața influenței copleșitoare a mediului. Din contră, diferențele de atitudine la prizonierii apolitici din clasa mijlocie (majoritatea evrei) și, respectiv, prizonierii cu o convingere politică autentică, cu o convingere religioasă sau cu ambele, demonstrează că valorile și convingerile prizonierilor chiar schimbă radical lucrurile când e vorba de reacția la condițiile, identice pentru toți, din lagărele de concentrare.

Bruno Bettelheim a făcut o analiză extrem de vie și profundă a acestei diferențe:

> *Prizonierii nonpolitici din clasa mijlocie* (un grup minoritar în lagărele de concentrare) erau cel mai puțin capabili să facă față șocului inițial. Erau absolut incapabili să înțeleagă ce li se întâmplase și de ce. Mai mult ca niciodată încercau să se agațe de ceea ce le hrănise stima de sine până în acel moment. Chiar și în timp ce erau maltratați, dădeau SS-iștilor asigurări că nu s-au opus niciodată nazismului. Nu puteau înțelege de ce erau acum persecutați, ei, care respectaseră întotdeauna legea fără șovăială. Chiar și acum, deși închiși pe nedrept, nu îndrăzneau să se opună opresorilor lor nici măcar în gând, deși asta le-ar fi dat respectul de sine de care aveau atâta nevoie. Tot ce puteau să facă era să implore, mulți chiar în genunchi. Deoarece legea și poliția trebuiau să rămână fără pată, ei acceptau ca just orice ar fi făcut Gestapoul. Singura lor obiecție era că tocmai *ei* deveniseră obiectele unei persecuții care trebuie că era justă în sine, de vreme ce fusese impusă de autorități. Ei își raționalizau dificultatea insistând că totul era o „greșeală“. SS-iștii făceau haz de ei, îi tratau extrem de urât, bucurându-se în același timp de scene care le subliniau poziția de superioritate. Grupul de prizonieri ca întreg era preocupat în special de faptul că statutul lor de clasă mijlocie ar fi trebuit respectat într-un fel. Ce îi supăra cel mai tare era că erau tratați ca niște „infractori de drept comun“.
>
> Comportamentul lor arată cât de puțin pregătită era clasa mijlocie apolitică germană să se opună național-socialismului. Nicio filosofie solidă, fie ea morală, politică sau socială, nu le proteja integritatea și nu le dădea puterea pentru rezistența interioară împotriva nazismului. Le lipseau complet sau aproape complet resursele la care să se refugieze, odată supuși

> șocului încarcerării. Stima lor de sine se baza pe statutul și respectul care veneau din funcțiile lor, depindeau de serviciu, de a fi cap de familie sau alți factori similari…
>
> Aproape toți și-au pierdut trăsăturile mic burgheze dragi lor, precum simțul proprietății și respectul de sine. Au devenit apatici și au dezvoltat într-o măsură exagerată caracteristicile nedorite ale grupului lor: meschinărie, țâfnă, autocompătimire. Mulți au devenit escroci și au înșelat alți prizonieri. (A fura de la SS sau a înșela SS-ul era adesea considerat pe atât de onorabil, pe cât de demn de dispreț era să furi de la prizonieri.) Păreau incapabili de-a mai urma o linie de viață proprie și le copiau pe cele dezvoltate de alte grupuri de deținuți. Unii urmau comportamentul stabilit de infractori. Doar foarte puțini au adoptat felul de a fi al prizonierilor politici, de obicei cel mai dezirabil, oricât de chestionabil. Alții încercau să facă în închisoare ceea ce făceau și în afara ei, adică să se supună fără șovăială grupului conducător. Câțiva au încercat să se alăture prizonierilor din înalta societate și să le emuleze comportamentul. Și mai mulți au încercat să se supună cu slugărnicie SS-ului, unii devenind chiar spioni în serviciul acestora (ceea ce, pe lângă aceștia puțini, doar unii infractori au mai făcut). Nici asta nu le-a fost de niciun folos, pentru că Gestapoul adora trădarea, dar îi disprețuia pe trădători (B. Bettelheim, 1960).

Bettelheim a făcut aici o analiză profundă a sentimentului de identitate și stimă de sine a omului obișnuit din clasa mijlocie: poziția lui socială, prestigiul său, puterea de comandă sunt proptelele pe care se sprijină stima lui de sine. Dacă aceste proptele îi sunt luate, el se prăbușește moral ca un balon dezumflat. Bettelheim arată *de ce* acești oameni erau demoralizați și de ce mulți dintre ei au devenit sclavi abjecți și chiar spioni pentru SS. Trebuie subliniat un element important printre cauzele acestei transformări: acești prizonieri nepolitici nu puteau înțelege situația; nu puteau înțelege de ce se aflau într-un lagăr de concentrare, deoarece erau blocați în credința lor convențională că numai „infractorii“ sunt pedepsiți — iar *ei* nu erau infractori. Această lipsă de înțelegere și confuzia ulterioară au contribuit considerabil la prăbușirea lor.

Prizonierii *politici* și *religioși* au reacționat cu totul diferit la aceleași condiții.

> Pentru acei prizonieri *politici* care se așteptaseră la persecuții din partea SS-ului, încarcerarea constituia un șoc mai mic deoarece erau pregătiți fizic pentru ea. Își blestemau soarta, dar cumva o acceptau ca pe ceva care se potrivea cu înțelegerea lor despre cursul evenimentelor. Deși erau îngrijorați, pe bună dreptate și într-o măsură normală, în legătură cu viitorul lor și cu ce avea să se întâmple cu familiile și prietenii lor, cu siguranță nu vedeau niciun motiv să se simtă degradați de faptul încarcerării, cu toate că suportau la fel de greu ca ceilalți prizonieri condițiile din lagăr.
>
> Opuși prin credința lor față de serviciul militar, toți Martorii lui Iehova au fost trimiși în lagăre. Ei au fost încă și mai puțin afectați de încarcerare și și-au păstrat integritatea datorită convingerilor religioase solide. Deoarece singurul lor păcat în ochii SS-ului era refuzul de a purta armă, li se oferea frecvent libertatea în schimbul serviciului militar. Au fost de neclintit în refuzul lor.
>
> Membrii acestui grup erau în general cam limitați ca viziune și experiență, dornici să-i convertească pe alții, dar, pe de altă parte, excelenți camarazi, săritori, corecți și de încredere. Se angajau în dispute și chiar deveneau certăreți numai când cineva punea la îndoială convingerile lor religioase. Deoarece erau muncitori foarte conștiincioși, erau adesea selectați ca maiștri. Dar odată ajunși maiștri și acceptând un ordin de la SS, insistau ca prizonierii să-și facă bine munca și în timpul alocat. Deși ei au fost singurul grup de prizonieri care nu a abuzat sau maltratat alți prizonieri (din contră, erau de obicei foarte politicoși cu camarazii lor prizonieri), ofițerii SS îi preferau ca aghiotanți pentru conștiinciozitate, abilități și atitudinea modestă. În deplin contrast cu interminabilele lupte interne dintre celelalte grupuri de prizonieri, Martorii lui Iehova n-au abuzat niciodată de apropierea lor de ofițerii SS pentru a obține poziții privilegiate în lagăr. (B. Bettelheim, 1960)

Chiar dacă descrierea făcută de Bettelheim prizonierilor politici este foarte sumară[35], el demonstrează totuși foarte clar faptul că deținuții care aveau o convingere în care credeau au reacționat la aceleași circumstanțe într-un mod cu totul diferit față de cei care nu aveau o astfel de convingere. Acest fapt contrazice teza behavioristă pe care Haney *et al*. au încercat s-o dovedească prin experimentul lor.

Nu putem să nu ne întrebăm care este valoarea unui astfel de experiment „artificial“ când există atât de mult material

disponibil pentru experimente „naturale“. Această întrebare se insinuează cu atât mai mult cu cât experimente de acest tip nu doar că sunt lipsite de acuratețea declarată care ar trebui să le facă preferabile experimentelor naturale, dar și pentru că aranjamentul artificial tinde să distorsioneze întreaga situație experimentală prin comparație cu una din „viața reală“.

Ce înțelegem aici prin „viața reală“?

Ar fi probabil mai bine să explicăm termenul mai degrabă prin câteva exemple, decât printr-o definiție formală care ar ridica probleme filosofice și epistemologice a căror discuție ne-ar duce prea departe de subiectul nostru principal.

În „jocurile de-a războiul“, un anumit număr de soldați sunt declarați „uciși“ și armele „distruse“. Și așa sunt, conform regulilor jocului, dar asta nu are nicio consecință pentru ei ca persoane sau ca lucruri; soldatul „mort“ se bucură de scurta lui pauză, tunul „distrus“ va continua să-și facă datoria. Cea mai rea soartă pentru învinși ar putea fi că generalul comandant va fi în dezavantaj în cariera viitoare. Cu alte cuvinte, ce se întâmplă într-un joc de-a războiul nu afectează în niciun fel viața reală a celor implicați.

Jocurile pe bani reprezintă un alt exemplu tipic. Majoritatea celor care pariază la cărți, ruletă sau pe cai sunt perfect conștienți de granița dintre „joc“ și „realitate“; ei joacă doar sume a căror pierdere nu le va afecta serios situația economică, adică nu are consecințe grave.

O minoritate, „pariorii“ adevărați, vor risca sume a căror pierdere le va afecta, într-adevăr, situația economică până la faliment. Dar „pariorul“ de fapt nu „joacă un joc“; el este prins într-un mod de viață foarte real, adesea dramatic. Același concept „joc-realitate“ este valabil și pentru un sport ca scrima; niciuna dintre cele două persoane implicate nu își riscă viața. Dacă situația este concepută astfel încât există acest risc, atunci

vorbim despre un duel, nu despre un joc.[36]

Dacă în experimentele psihologice „subiecții“ ar fi în mod clar conștienți că întreaga situație e doar un joc, totul ar fi simplu. Dar în multe experimente, ca în cel al lui Milgram, ei sunt dezinformați și mințiți; iar în ce privește experimentul închisorii, acesta a fost conceput în așa fel încât ideea că totul era doar un experiment să fie atenuată sau pierdută. Chiar faptul că multe dintre aceste experimente, ca să poată fi puse în practică, trebuie să uzeze de butaforie demonstrează această nerealitate stranie; simțul realității în cazul participanților este derutat și judecata lor critică e mult redusă.[37]

În „viața reală“, omul știe că fapta sa va avea consecințe. O persoană poate avea fantasma dorinței de a ucide pe cineva, dar numai arareori fantasma se va transforma în realitate. Mulți își exprimă aceste fantasme în vis, pentru că în somn fantasmele nu pot avea consecințe. Experimentele în care subiecților le lipsește sentimentul deplin al realității pot cauza reacții care reprezintă tendințe inconștiente, mai degrabă decât să arate cum s-ar comporta subiectul în realitate.[38] Dacă un eveniment este real sau un joc este de o importanță decisivă pentru încă un motiv. Este bine știut că un pericol *real* tinde să mobilizeze o „energie de urgență“ pentru a-i face față, adesea la un nivel la care persoana implicată nu s-ar fi gândit niciodată că ar putea poseda puterea fizică, abilitatea sau rezistența necesare. Dar această energie de urgență este mobilizată numai atunci când întregul organism este confruntat cu un pericol real și pentru bune rațiuni neurofiziologice; pericolele la care persoana visează cu ochii deschiși nu stimulează organismul în felul acesta, ci duc doar la frică și îngrijorare. Același principiu este valabil nu doar pentru reacțiile de urgență în caz de pericol, ci și pentru diferența dintre fantezie și realitate în multe alte privințe, ca de pildă în contextul mobilizării

inhibițiilor morale: reacțiile cugetului moral nu apar atunci când întreaga situație nu este percepută ca reală.

În plus, trebuie luat în considerare rolul experimentatorului în tipul acesta de experimente de laborator. El tronează peste o realitate ficțională concepută și controlată de el. Într-un anumit sens, *el* reprezintă pentru subiect realitatea și pentru acest motiv influența lui este una hipnotică, înrudită cu cea a unui hipnotizator asupra subiectului său. Experimentatorul îl eliberează pe subiect, într-o oarecare măsură, de responsabilitatea sa și de propria lui voință și îl face astfel mai predispus să se supună regulilor decât ar fi într-o situație nehipnotică.

În sfârșit, diferența dintre deținuții falși și deținuții adevărați este atât de mare, încât analogii valide sunt practic imposibil de enunțat din observarea celor dintâi. Pentru un deținut care a fost trimis în închisoare pentru o faptă anume, situația e foarte reală; el cunoaște motivele (dacă pedeapsa este dreaptă sau nu, aceasta este o altă chestiune); este conștient de neputința sa și de puținele drepturi pe care le are, își cunoaște șansele de eliberare anticipată. Dacă cineva știe că o să stea în închisoare (chiar și în cele mai rele condiții) pentru două săptămâni sau două luni, sau doi ani, sau douăzeci de ani este evident un factor decisiv care îi influențează atitudinea. Chiar și numai acest factor este crucial pentru disperarea, demoralizarea și uneori (deși în mod excepțional) pentru mobilizarea de noi energii — cu obiective benigne sau maligne. Mai mult decât atât, un deținut nu este „un deținut“. Deținuții sunt indivizi și reacționează individual în funcție de diferențele dintre structurile respective de caracter. Dar aceasta nu înseamnă că reacția lor este *doar* o funcție a caracterului lor, și nu una a mediului lor. Ar fi pur și simplu naiv să presupunem că ar trebui să fie una sau cealaltă. Chestiunea complexă și

dificilă în cazul fiecărui individ — sau grup — este de a afla care este interacțiunea specifică dintre o anumită structură de caracter și o anumită structură socială. Abia în punctul acesta începe adevărata cercetare, care, altfel, va fi sufocată de presupunerea că situația este singurul factor care poate să explice comportamentul uman.

Teoria frustrare-agresivitate

Există multe alte studii de orientare behavioristă despre agresivitate;[39] cu toate acestea, niciunul nu dezvoltă o teorie generală despre originile agresivității și violenței, cu excepția teoriei frustrare-agresivitate elaborate de J. Dollard *et al*. (1939), care pretinde să fi găsit cauzele întregii agresivități. Mai precis, că „apariția comportamentului agresiv presupune existența frustrării și invers, existența frustrării duce întotdeauna la o formă de agresivitate“ (J. Dollard *et al*., 1939). Doi ani mai târziu, unul dintre autori, N.E. Miller, a abandonat a doua parte a ipotezei, acceptând că frustrarea poate cauza un număr de tipuri diferite de reacție, agresivitatea fiind doar unul dintre acestea (N.E. Miller, 1941).

Această teorie a fost, după Buss, acceptată de practic toți psihologii, cu foarte puține excepții. Buss însuși ajunge la o concluzie critică: „Accentul pe frustrare a condus la o nefericită ignorare a celorlalte clase mari de antecedente (stimuli nocivi), ca și la ignorarea agresivității ca răspuns instrumental. Frustrarea este doar unul dintre antecedentele agresivității, și nu cel mai puternic“ (A. H. Buss, 1961).

Este imposibil să facem o analiză amănunțită a teoriei frustrare-agresivitate în cadrul acestei cărți din cauza întinderii literaturii care ar trebui tratate.[40] Mă voi opri în cele ce urmează la câteva puncte esențiale.

Simplitatea formulării inițiale a teoriei este în mare măsură

întunecată de ambiguitatea semnificației frustrării. Există, în fapt, două sensuri în care a fost înțeles acest termen: (a) Întreruperea unei activități în desfășurare, îndreptată către un scop. (Un exemplu ar fi al băiatului aflat cu mâna în cutia cu fursecuri, când mama intră și îl face să se oprească; sau al unei persoane excitate sexual, întreruptă în timpul actului sexual.) (b) Frustrarea ca negare a unei pofte sau dorințe — „privare“, conform lui Buss. (Exemple: băiatul care îi cere mamei un fursec și ea îl refuză; sau un bărbat care face avansuri unei femei și este respins.)

Un motiv pentru ambiguitatea termenului de „frustrare“ stă în faptul că Dollard *et al.* nu s-au exprimat cu claritatea necesară. Un alt motiv ar fi că termenul „frustrare“ este folosit în mod obișnuit în al doilea sens și că gândirea psihanalitică a contribuit, de asemenea, la această utilizare. (De exemplu, dorința de iubire a unui copil este „frustrată“ de către mama lui.)

În funcție de sensul frustrării, avem de-a face cu două teorii complet diferite. Frustrarea în primul sens ar fi destul de rară, deoarece este nevoie ca acțiunea dorită să fi început deja. Nu ar fi suficient de frecventă pentru a explica toată sau măcar o parte considerabilă a agresivității. În același timp, explicarea agresivității ca rezultat al întreruperii unei activități ar putea fi singura parte solidă a teoriei. Noi date neurofiziologice ar putea avea o influență decisivă în a o confirma sau infirma.

Pe de altă parte, teoria care se bazează pe al doilea sens al frustrării nu pare să reziste greutății dovezilor empirice. În primul rând, trebuie să luăm în considerare un fapt de viață esențial: că nimic important nu se poate realiza fără a accepta frustrarea. Ideea că cineva poate învăța fără efort, adică fără frustrare, poate fi un bun slogan comercial, dar cu siguranță nu este adevărată pentru achiziționarea unor deprinderi majore.

Fără capacitatea de a accepta frustrarea, omul nu ar fi putut evolua aproape deloc. Observațiile cotidiene nu ne arată și ele că de multe ori oamenii suportă frustrarea fără să aibă o reacție agresivă? Ceea ce poate cauza agresivitatea, și o face adesea, este ceea ce *înseamnă* frustrarea pentru o persoană, iar semnificația psihică a frustrării diferă în funcție de întreaga constelație în care apare aceasta.

Dacă, de exemplu, unui copil i se interzice să mănânce dulciuri, această frustrare nu va mobiliza agresivitatea, cu condiția ca atitudinea părintelui să fie iubitoare și lipsită de plăcerea de a controla; dar dacă această interdicție este doar una dintre multele manifestări ale dorinței de control a părintelui sau dacă, de pildă, unui frate i se permite să mănânce, atunci probabil va rezulta o furie considerabilă. Ceea ce produce agresivitatea nu este frustrarea ca atare, ci injustiția sau respingerea aferente situației.

Cel mai important factor în determinarea apariției și intensității frustrării este caracterul individului. O persoană foarte lacomă, de exemplu, va reacționa cu furie dacă nu va primi toată mâncarea pe care și-o dorește, ca și un avar, atunci când este frustrată dorința lui de a cumpăra ieftin; o persoană narcisică se simte frustrată când nu primește laudele și recunoașterea pe care le așteaptă. Caracterul unei persoane determină în primul rând *ceea ce* îl frustrează și, în al doilea rând, *intensitatea* reacției lui la frustrare.

Multe dintre studiile behavioriste despre agresivitate, oricât de valoroase cu privire la propriile lor obiective, nu au condus la formularea unei ipoteze globale cu privire la cauzele agresivității violente. „Puține dintre lucrările pe care le-am examinat“, concluzionează Megargee în excelenta sa analiză a literaturii psihologice, „au încercat să testeze teoriile despre violența umană. Acele studii empirice care aveau ca punct

central violența *nu erau în general concepute să testeze teorii*. Cercetările care s-au concentrat pe probleme teoretice importante au investigat în general comportamente agresive moderate sau au folosit subiecți infraumani“ (E.I. Megargee, 1969, s. n.). Având în vedere ingeniozitatea cercetătorilor, mijloacele de investigare aflate la dispoziția lor și numărul de specialiști dornici să exceleze în munca de cercetare, aceste rezultate insuficiente par să confirme presupunerea că psihologia behavioristă nu poate fi de ajutor în elaborarea unei teorii sistematice cu privire la cauzele agresivității violente.

---

[21] Deoarece o cercetare completă a meritelor teoriei lui Skinner ne-ar abate prea departe de la subiectul nostru principal, mă voi limita în continuare la prezentarea principiilor generale ale neobehaviorismului și la o discuție mai amănunțită a câtorva puncte care par relevante pentru subiectul nostru. Pentru studiul sistemului lui Skinner, recomand B.F. Skinner (1953). Pentru o versiune prescurtată cf. B.F. Skinner (1963). În ultima carte consultată de noi (1971), el tratează principiile generale ale sistemului său, în special relevanța lor pentru cultură. Cf., de asemenea, scurta discuție dintre Carl R. Rogers și B.F. Skinner (1956) și B.F. Skinner (1961). Pentru o critică a poziției lui Skinner, cf. Noam Chomsky (1959). A se vedea, de asemenea, contraargumentele lui K. MacCorquodale (1970) și N. Chomsky (1971). Recenziile lui Chomsky sunt detaliate și vaste și expun punctul său de vedere atât de strălucit, încât nu are niciun rost să le repet. Cu toate acestea, pozițiile psihologice a lui Chomsky și a mea sunt atât de diferite, încât trebuie să prezint o parte din critica mea în acest capitol.

[22] Skinner, spre deosebire de mulți behavioriști, chiar admite că „evenimentele private“ nu trebuie neapărat eliminate din cercetarea științifică și adaugă că „o teorie comportamentală a cunoașterii sugerează că lumea privată este, dacă nu în totalitate inaccesibilă cunoașterii, cel puțin improbabil să fie cunoscută bine“ (B. F. Skinner, 1953). Această nuanțare face concesia lui Skinner să nu fie cu mult mai mult decât o înclinare politicoasă în fața sufletului-psyche, obiectul de studiu al psihologiei.

[23] Am discutat această idee în *The Revolution of Hope (Revoluția speranței*, E. Fromm, 1968) Independent, H. Ozbekhan a formulat același principiu în eseul său „Triumful tehnologiei: «a putea înseamnă trebuie»“ (H. Ozbekhan, 1966).

Dr. Michael Maccoby mi-a atras atenția asupra unor rezultate ale studiului asupra managementului unor industrii extrem de dezvoltate, care indică faptul că „a putea înseamnă trebuie“ este mai viabil în industrii care produc pentru armată decât în celelalte industrii, mai competitive. Dar chiar dacă acest argument este corect, trebuie luați în considerare doi factori: primul, mărimea industriei care lucrează direct sau indirect pentru forțele armate; al doilea, că principiul a pus stăpânire pe mințile multora care nu au de-a face direct cu producția industrială. Un bun exemplu este entuziasmul inițial pentru zborul în spațiu; un alt exemplu este tendința, în medicină, de a construi și utiliza diverse aparate sofisticate fără a ține cont de importanța lor reală pentru un caz anume.

[24] În aceeași logică, relația dintre victimă și torționar este „reciprocă“ deoarece victima, în exprimarea suferinței sale, îl condiționează pe torționar să folosească cele mai eficiente instrumente de tortură.

[25] L. Berkowitz a luat o poziție similară în multe privințe celei a lui A. H. Buss; nici el nu este nereceptiv la ideea unor emoții motivante, dar în esență rămâne în cadrul teoriei behavioriste; el aduce modificări teoriei frustrare-agresivitate, dar nu o respinge. (L. Berkowitz, 1962 și 1969)

[26] Cf. comunicarea lui J. Robert Oppenheimer (1955) și multe afirmații similare ale unor naturaliști remarcabili.

[27] Am pus între ghilimele cei doi termeni deoarece sunt adesea folosiți în sens larg și uneori sunt echivalați cu adaptat, respectiv inadaptat social.

[28] Am descoperit cum „chestionarele interpretative“ sunt unelte valoroase în studiul motivațiilor, de fond și în mare măsură inconștiente, ale grupurilor. Un chestionar interpretativ analizează semnificația neintenționată a unui răspuns (la o întrebare deschisă) și interpretează răspunsurile într-un sens caracteristic, mai degrabă decât să le considere la valoarea aparentă. Am aplicat pentru prima dată această metodă în 1932 într-un studiu la Institutul de cercetări sociale, Universitatea din Frankfurt, și l-am folosit din nou în anii 1960 într-un studiu despre caracterul social al unui mic sat mexican. Printre principalii colaboratori la primul studiu au fost Ernest Schachtel, regretata Anna Hartoch-Schachtel și Paul Lazarsfeld (în calitate de consultant statistic). Acest studiu s-a încheiat pe la jumatatea anilor 1930, dar numai chestionarul și modele de răspuns au fost publicate. (M. Horkheimer, ed., 1936). Cel de-al doilea studiu a fost publicat. (E. Fromm și M. Maccoby, 1970). Maccoby și cu

mine am conceput, de asemenea, un chestionar pentru a determina factorii care indică un caracter necrofil, iar Maccoby a aplicat acest chestionar unor grupuri diferite, cu rezultate satisfăcătoare (M. Maccoby, 1972a).

[29] Toate citatele care urmează sunt din S. Milgram (1963).

[30] În fapt nu erau administrate electroșocuri, dar acest lucru nu era cunoscut de către subiecții-profesor.

[31] Dacă nu se specifică altfel, următoarele citate sunt din articolul colectiv, al cărui manuscris mi l-a transmis cu amabilitate dr. Zimbardo.

[32] Comunicări personale de la H. Brandt și prof. H. Simonson — care amândoi au petrecut mulți ani ca prizonieri politici în lagăre de concentrare — și alții care au preferat să rămână anonimi. Cf. de asemenea, H. Brandt (1970).

[33] Știu de la dr. J. M. Steiner că pregătește pentru presă un studiu bazat pe astfel de interviuri; aceasta promite a fi o contribuție importantă.

[34] La vremea aceea, un gardian trebuia să facă raport scris numai în cazul în care omora un prizonier.

[35] Pentru o descriere mai amplă, a se vedea H. Brandt (1970).

[36] Studiile lui M. Maccoby despre semnificația atitudinii de joc în caracterul social al americanilor mi-au atras atenția asupra dinamicii atitudinii „de joc“ (M. Maccoby, în curs de publicare. Cf., de asemenea, M. Maccoby, 1972).

[37] Aceasta ne amintește de o trăsătură esențială a reclamelor TV, în care se creează o atmosferă care estompează granița dintre realitate și ficțiune și care își aduce contribuția la influența puternică a „mesajului“. Privitorul „știe“ că folosirea unui anumit săpun nu va atrage după sine vreo schimbare miraculoasă în viața sa, dar, cu toate acestea, o parte din el chiar crede asta. În loc de a discerne între realitate și ficțiune, el continuă să gândească în penumbra nediferențierii dintre realitate și iluzie.

[38] Din acest motiv un vis criminal întâmplător permite doar afirmația calitativă că astfel de impulsuri există, dar nicio afirmație despre intensitatea lor. Doar apariția lor frecventă ar permite de asemenea și o analiză cantitativă.

[39] Cf. o excelentă trecere în revistă a studiilor psihologice despre violență (E.I. Megargee, 1969).

[40] Printre cele mai interesante analize ale teoriei frustrare-agresivitate, pe lângă lucrarea lui A.H. Buss, trebuie menționată „Frustration-Aggression Hypothesis Revisited“ a lui L. Berkowitz (1969). Berkowitz este critic, totuși pozitiv, în ansamblu; și citează un număr dintre experimentele mai recente.

CAPITOLUL 3

Instinctualism și behaviorism: diferențe și asemănări

Baze comune

Individul instinctualiștilor trăiește în trecutul speciei, după cum cel al behavioriștilor trăiește în prezentul sistemului său social. Primul este o mașină care nu poate produce decât tipare moștenite ale trecutului; cel de-al doilea este o mașină[41] care nu poate produce decât tiparele sociale ale prezentului. Instinctualismul și behaviorismul au doar o singură premisă de bază comună: că omul nu are un suflet cu structură proprie și cu legile proprii.

Acest lucru este valabil și pentru instinctualismul în sensul dat de Lorenz; și a fost formulată în maniera cea mai radicală de unul dintre foștii studenți ai lui Lorenz, Paul Leyhausen. El îi critică pe psihologii umani (*Humanpsychologen*) care pretind că orice lucru psihic poate fi explicat doar psihologic, adică pe baza unor premise psihologice. (Acel „doar“ este o ușoară distorsionare a poziției lor, de dragul unei mai bune argumentări.) Leyhausen pretinde că, din contră, „dacă există o zonă unde cu siguranță *nu* putem găsi explicația pentru evenimente și experiențe psihice, aceea este zona sufletului însuși; și lucrurile stau astfel pentru același motiv pentru care nu putem găsi o explicație pentru digestie în procesul digestiv, ci în acele condiții ecologice speciale care au existat acum un

miliard de ani. Aceste condiții au supus un număr de organisme presiunilor de selecție care le-au făcut să asimileze nu numai alimente anorganice, dar și pe acelea de natură organică. În același mod, procesele psihice sunt, de asemenea, realizări la care s-a ajuns ca rezultat al unor presiuni de selecție în vederea supraviețuirii — a vieții, ca și a speciei. Explicația lor este, în orice caz, prepsihologică. (...)“ (K. Lorenz, P. Leyhausen, 1968.) Mai simplu spus, Leyhausen susține că procesul de evoluție este suficient pentru a explica datele psihologice. Punctul crucial aici este ceea ce se înțelege prin „a explica“. Dacă, de exemplu, cineva ar vrea să știe cum efectul de frică este *posibil* ca rezultat al evoluției creierului de la animalele cele mai primitive la cele mai dezvoltate, atunci aceasta este o misiune adresată acelor oameni de știință care se ocupă de evoluția creierului. Totuși, dacă cineva ar vrea să explice *de ce* este înspăimântată o persoană, informațiile despre evoluție nu vor ajuta cu mult la găsirea răspunsului: explicația trebuie să fie una în mod esențial psihologică. Poate că persoana este amenințată de un inamic mult mai puternic sau își înfruntă propria agresivitate reprimată, sau suferă un sentiment de neajutorare, sau un element paranoid din mintea ei o face să se simtă persecutată, sau mulți alți factori care, singuri sau în combinație, îi pot explica frica. Să vrei să explici teama cuiva printr-un proces evoluționist este complet inutil.

Premisa lui Leyhausen, că singura abordare a studiului fenomenelor umane este una evoluționistă, înseamnă că înțelegem procesele psihice umane exclusiv știind cum, în procesul evoluției, omul a devenit ceea ce este. În mod similar, el sugerează că procesele digestive pot fi explicate din punctul de vedere al condițiilor existente în urmă cu milioane de ani. Ar putea oare un doctor care își tratează pacientul de probleme ale tractului digestiv să îl ajute dacă ar fi preocupat de evoluția

digestiei, în loc de cauzele particulare ale acestui simptom la acest pacient individual? Pentru Leyhausen, evoluția devine singura știință și înghite toate celelalte științe care se ocupă de om. Lorenz, din câte știu, nu a formulat niciodată atât de drastic acest principiu, dar teoria lui este construită pe aceeași premisă. El pretinde că omul se poate cunoaște pe sine și suficient de bine dacă înțelege procesul evolutiv care l-a făcut să devină ceea ce este acum.[42]

În ciuda diferențelor mari dintre teoriile instinctualiste și behavioriste, ele au o orientare de bază comună. Ambele exclud din câmpul lor de vedere *persoana*, omul care manifestă acele comportamente. Fie că omul este produsul condiționării, fie cel al evoluției biologice, el este exclusiv determinat de condiții din afara lui; el nu are niciun rol în propria lui viață, nicio responsabilitate și nicio urmă de libertate. Omul este o marionetă trasă de niște fire — instinctul sau condiționarea.

Abordări mai recente

În ciuda — sau poate datorită — faptului că instinctualiștii și behavioriștii împărtășesc anumite păreri în ce privește concepția lor despre om și orientarea lor filosofică, ei s-au luptat unii cu alții într-un mod cu adevărat fanatic. „Natură SAU educație“, „instinct SAU mediu“ au devenit stindarde în jurul cărora s-au raliat, refuzând să vadă orice punct comun.

În ultimii ani a existat o tendință crescândă de a depăși alternativele drastice ale războiului instinctualism-behaviorism. O soluție era aceea de a schimba terminologia; unii au preferat să păstreze termenul de „instinct“ pentru animale mai puțin evoluate și, în loc de acesta, să vorbească despre „pulsiuni organice“ atunci când este vorba despre motivații umane. În acest fel, unii au elaborat formulări ca „majoritatea comportamentelor umane sunt învățate, pe când

majoritatea comportamentelor unei păsări nu sunt învățate“ (W.C. Alee, H.W. Nissen, M.F. Nimkoff, 1953). Această din urmă formulare este caracteristică pentru tendința recentă de a înlocui mai vechiul „ori-ori“ cu o formulare „mai mult sau mai puțin“, ținând astfel cont de schimbarea graduală în greutatea factorilor respectivi. Modelul acestei concepții este cel de continuum, având la o extremă determinarea (aproape) complet înnăscută și învățarea (aproape) totală la cealaltă extremă.

F.A. Beach, un opozant remarcabil al teoriei instinctualiste, scrie:

> Probabil că o slăbiciune mai serioasă în teoria psihologică actuală asupra instinctului stă în presupunerea că un sistem de două clase este adecvat pentru clasificarea comportamentului complex. Este complet nejustificată implicația că întreg comportamentul trebuie să fie determinat ori prin învățare, ori prin ereditate, niciuna dintre acestea nefiind decât parțial înțeleasă. Forma finală a oricărei reacții este afectată de o multitudine de variabile, dintre care numai două sunt factori genetici și experiențiali. Către identificarea și analiza tuturor acestor factori trebuie să se îndrepte psihologia. Atunci când această sarcină va fi concepută și îndeplinită corespunzător, nu va mai fi nicio nevoie sau justificare pentru conceptele ambigue ale comportamentului instinctual (F.A. Beach, 1955).

În stil asemănător, N.R.F. Maier și T.C. Schneirla afirmă:

> Deoarece învățarea joacă un rol mult mai important în comportamentul speciilor superioare decât în al celor inferioare, tiparele de comportament determinate nativ ale speciilor superioare sunt modificate în mult mai mare măsură de experiență decât cele ale speciilor inferioare. Exact prin astfel de modificări, animalul se poate adapta la medii diferite și să scape din îngrădirea impusă de condițiile optime. Speciile superioare sunt astfel mai puțin dependente de condițiile de mediu externe, specifice, de supraviețuire, decât cele inferioare.

Poziția adoptată în această carte este, în unele privințe, apropiată de cea a autorilor mai sus-menționați și a altora care refuză să continue lupta sub stindardul „instinct“ versus „educație“. Totuși, așa cum voi arăta în Partea a treia, problema

mai importantă din punctul de vedere al acestui studiu este diferența dintre „pulsiunile organice“ (hrană, luptă, fugă, sexualitate — numite anterior „instincte“), a căror funcție este să garanteze supraviețuirea individului și a speciei, și „pulsiunile nonorganice“ (pasiuni care țin de caracter),[43] care nu sunt programate filogenetic și nu sunt comune tuturor oamenilor: dorință de iubire și libertate; distructivitate, narcisism, sadism, masochism.

Aceste pulsiuni nonorganice care constituie a doua natură a omului sunt adesea confundate cu pulsiunile organice. Un exemplu tipic este pulsiunea sexuală. Este demonstrat psihanalitic faptul că adeseori intensitatea a ceea ce este simțit ca dorință sexuală (inclusiv manifestările fiziologice corespunzătoare) se datorează pasiunilor nonsexuale precum narcisismul, sadismul, masochismul, dorința de putere, și chiar anxietății, singurătății și plictiselii.

Pentru un bărbat narcisic, de exemplu, vederea unei femei poate fi excitantă sexual pentru că pe el îl excită posibilitatea de a-și demonstra cât este de atrăgător. Sau o persoană sadică ar putea fi excitată sexual de posibilitatea de a cuceri o femeie (sau un bărbat, după caz) și să o/îl controleze. Mulți oameni au legături emoționale care durează ani doar din acest motiv, în special când sadismul unuia se armonizează cu masochismul celuilalt. Este bine cunoscut că faima, puterea și averea îl fac atractiv sexual pe posesorul lor dacă anumite condiții fizice sunt prezente. În toate aceste cazuri, dorința fizică este mobilizată de pasiuni nonsexuale care își găsesc astfel satisfacerea. Într-adevăr, cine știe câți copii își datorează existența vanității, sadismului și masochismului, mai degrabă decât atracției fizice autentice, ca să nu mai vorbim de iubire. Dar oamenii, mai ales bărbații, preferă să creadă că sunt „hipersexuali“ mai degrabă decât „hipervanitoși“.[44]

Același fenomen a fost studiat clinic până în cele mai mici detalii în cazul bulimiei compulsive. Acest simptom nu este justificat de o foame „fiziologică“, ci „psihică“, generată de sentimentul de a fi deprimat, anxios, „gol interior“.

Teza mea — care urmează a fi demonstrată în capitolele ce urmează — este că distructivitatea și cruzimea nu sunt pulsiuni instinctuale, ci pasiuni înrădăcinate în întreaga existență a omului. Ele reprezintă unul dintre modurile de a da un sens vieții; ele nu sunt și nu pot fi prezente la animale deoarece ele sunt, prin esența lor cea mai profundă, înrădăcinate în „condiția umană“. Eroarea majoră a lui Lorenz și a altor instinctualiști este aceea de a fi amestecat cele două tipuri de pasiuni, acelea înrădăcinate în *instinct* și pe cele înrădăcinate în *caracter*. O persoană sadică, în așteptarea ocaziei, ca să spun așa, de a-și exprima sadismul, pare că s-ar potrivi modelului hidraulic al instinctului acumulat. Dar numai oamenii cu caracter sadic așteaptă oportunitatea de a se comporta sadic, tot așa cum oamenii cu un caracter afectuos așteaptă oportunitatea de a-și exprima iubirea.

Bazele politice și sociale ale ambelor teorii

Este instructiv să examinăm în detaliu fundalul social și politic al războiului dintre teoreticienii mediului (environmentaliști) și instinctualiști.

Teoria mediului este caracterizată de spiritul revoluției politice a claselor mijlocii din secolul al XVIII-lea împotriva privilegiilor feudale. Feudalismul se bazase pe presupunerea că ordinea sa era cea *firească*; în lupta împotriva ordinii „firești“, pe care clasa de mijloc voia să o înlăture, oricine ar fi fost înclinat să ajungă la concluzia că statutul unei persoane nu era

nicidecum dependent de vreun factor înnăscut sau natural, ci că depindea exclusiv de aranjamente sociale, a căror îmbunătățire cădea în sarcina revoluției. Niciun viciu și nicio prostie nu puteau fi explicate ca fiind cauzate de natura umană ca atare, ci de aranjamentele rele sau defectuoase ale societății; astfel, nu exista nicio stavilă în calea încrederii totale în viitorul omului.

În vreme ce teoria mediului era astfel strâns legată de speranțele revoluționare ale clasei mijlocii răzvrătite a secolului al XVIII-lea, mișcarea instinctualistă bazată pe teoria lui Darwin reflectă credința de bază a capitalismului secolului al XIX-lea. Capitalismul ca sistem în care armonia este creată de concurența nemiloasă dintre toți indivizii putea să pară ordinea *firească* dacă s-ar fi putut dovedi că cel mai complex și remarcabil fenomen, omul, este produsul competiției dintre toate viețuitoarele încă de la începutul lumii. Evoluția vieții, de la organisme monocelulare la om, părea să fie cel mai strălucit exemplu de liberă întreprindere, în care cel mai bun câștigă competiția, iar cei care nu sunt capabili să supraviețuiască în sistemul economic progresist sunt eliminați.[45]

Motivele victorioasei revoluții antiinstinctualiste, conduse de K. Dunlap, Zing Yang Kuo și L. Bernard în anii 1920, pot fi găsite în diferența dintre capitalismul secolului XX și cel al secolului al XIX-lea. Voi aminti doar câteva diferențe care au relevanță aici. Capitalismul secolului al XIX-lea a fost unul de aprigă competiție între capitaliști, ceea ce a dus la eliminarea celor mai slabi și mai puțin eficienți. În capitalismul secolului XX, elementul de concurență a făcut loc, într-o oarecare măsură, cooperării dintre marile companii. Așa că nu mai era nevoie de o dovadă că acea concurență aprigă ar fi corespuns unei legi a naturii. O altă diferență importantă este schimbarea metodei de control. În capitalismul secolului al XIX-lea,

controlul se baza în mare măsură pe exercitarea principiilor patriarhale stricte, susținute moral de autoritatea lui Dumnezeu și a regelui. Capitalismul cibernetic, cu companiile sale gigantice, centralizate și cu capacitatea sa de a furniza lucrătorilor săi divertisment *și* pâine, este capabil să mențină controlul prin manipulare psihologică și inginerie umană. Are nevoie de un om foarte maleabil și ușor de influențat, mai degrabă decât de unul ale cărui „instincte“ sunt controlate prin frica de autoritate. În sfârșit, societatea industrială contemporană are o viziune diferită asupra scopului vieții decât cea a secolului trecut. La vremea aceea, idealul — cel puțin pentru clasa mijlocie — era independența, inițiativa privată, a fi „căpitanul propriului vapor“. Viziunea contemporană, totuși, este aceea de consum nelimitat și control nelimitat asupra naturii. Oamenii sunt înflăcărați de ideea că într-o zi vor controla în totalitate natura și astfel vor fi ca Dumnezeu; de ce ar mai fi atunci ceva în firea *umană* care să nu poată fi controlat?

Dar dacă behaviorismul exprimă dispoziția industrialismului secolului XX, cum am putea explica renașterea instinctualismului în scrierile lui Lorenz și popularitatea acestora în rândul publicului larg? Așa cum am arătat, un motiv este sentimentul de teamă și deznădejde care îi străbate pe mulți oameni din cauza pericolelor în continuă creștere și a faptului că nu se face nimic pentru a le evita. Mulți care au crezut în progres și au sperat în schimbări esențiale în soarta omenirii, în loc de a analiza atent procesul social care a condus la dezamăgirea lor, își găsesc refugiul în explicația că natura umană trebuie să fie responsabilă pentru eșecul lor. În sfârșit, mai sunt și prejudecățile personale și politice ale autorilor care au devenit purtători de cuvânt ai noului instinctualism.

Unii autori din acest domeniu sunt doar vag conștienți de implicațiile politice și filosofice ale teoriilor respective. Nici conexiunile nu s-au bucurat de mare atenție printre comentatorii acestor teorii. Dar există excepții. N. Pastore (1949) a comparat vederile socio-politice a douăzeci și patru de psihologi, biologi și sociologi cu privire la chestiunea natură-educație. Printre cei doisprezece „liberali“, sau radicali, unsprezece erau teoreticieni ai mediului și unul era adept al eredității; printre cei doisprezece „conservatori“, unsprezece erau adepți ai eredității și unul, al mediului. Chiar considerând numărul mic de persoane implicate, acest rezultat este destul de elocvent.

Alți autori sunt conștienți de implicațiile emoționale, dar de obicei doar de acelea din ipotezele oponenților lor. Un bun exemplu al acestei recunoașteri unilaterale este afirmația unuia dintre cei mai importanți reprezentanți ai psihanalizei clasice, R. Waelder:

> Mă refer la un grup de critici care erau fie marxiști deschiși, fie aparțineau cel puțin acelei ramuri a tradiției liberale occidentale din care se trăgea chiar marxismul, adică școala de gândire care credea cu pasiune că omul este „bun“ prin firea lui și că toate bolile și relele din relațiile umane sunt cauzate de instituțiile șubrede — probabil de instituția proprietății private sau, într-o versiune mai recentă și mai moderată, de așa-numita „cultură nevrotică“….
>
> Dar fie evoluționist sau revoluționar, fie moderat, radical sau limitat, niciun om care crede în bunătatea fundamentală a omului și în responsabilitatea exclusivă a factorilor externi pentru suferința umană nu va putea să nu fie afectat de o teorie a unui instinct al distrugerii sau a unei pulsiuni de moarte. Pentru că dacă o astfel de teorie este adevărată, potențialul de conflict și suferință este inerent în relațiile umane, iar încercările de a înlătura sau diminua suferința par să fie, dacă nu încercări lipsite de speranță, cel puțin demersuri cu mult mai complicate decât fuseseră imaginate de către revoluționarii sociali. (R. Waelder, 1956)

Oricât de pătrunzătoare ar fi observațiile lui Waelder, trebuie totuși semnalat că el vede doar prejudecățile

antiinstinctualiștilor, dar nu și pe ale celor care îi împărtășesc poziția.

---

[41] În sensul de „mașină trivială“ dat de H. von Foerster (1970).

[42] Poziția Lorenz-Leyhausen își găsește o paralelă într-o formă distorsionată a psihanalizei, care pretinde că psihanaliza este identică cu înțelegerea trecutului pacientului, fără să fie nevoie de înțelegerea dinamicii proceselor psihice la momentul prezent.

[43] „Nonorganic“ nu înseamnă, desigur, că ele nu au niciun substrat neurologic, ci că nu sunt inițiate de către (și nici nu servesc) necesitățile organice.

[44] Acest lucru este evident în fenomenul „machismului“, virtutea masculinului (A. Aramoni, 1965; v. și E. Fromm și M. Maccoby, 1970).

[45] Această interpretare istorică nu are nicio legătură cu validitatea teoriei lui Darwin, deși poate că are legătură cu ignorarea unor realități, precum rolul cooperării, și cu popularitatea teoriei.

CAPITOLUL 4

Contribuția psihanalitică la înțelegerea agresivității

Oferă *abordarea psihanalitică* o metodă de înțelegere a agresivității care să evite neajunsurile abordărilor atât behavioriste, cât și instinctualiste? La prima vedere, se pare nu numai că psihanaliza a depășit aceste limitări, dar și că este, de fapt, marcată de o combinație între ele. Teoria psihanalitică este în același timp instinctualistă[46] în concepțiile sale general teoretice și environmentalistă în orientarea sa terapeutică.

Este prea bine cunoscut ca să mai fie nevoie de vreo dovadă faptul că teoria lui Freud este instinctualistă, explicând comportamentul uman ca rezultat al luptei dintre instinctul de supraviețuire și instinctul sexual (și, în teoria lui ulterioară, dintre pulsiunile vieții și morții[47]). Cadrul environmentalist poate fi, de asemenea, ușor recunoscut atunci când se consideră că terapia psihanalitică încearcă să explice dezvoltarea unei persoane prin constelația de mediu specifică a copilăriei, adică prin impactul familiei. Acest aspect, totuși, este reconciliat cu instinctualismul prin presupunerea că influențele determinante ale mediului se petrec prin intermediul structurii libidinale.

Cu toate acestea, în practică, pacienții, publicul și frecvent chiar și psihanaliștii se ocupă doar de formă de „destinele“ pulsiunilor sexuale (foarte adesea aceste destine sunt reconstruite pe baza „dovezii“ care ea însăși este adesea o

reconstrucție bazată pe un sistem de așteptări teoretice) și iau o poziție axată în totalitate environmentalistă. Axioma lor este că orice evoluție negativă a pacientului trebuie înțeleasă ca rezultat al influențelor dăunătoare din copilăria mică. Aceasta a condus uneori la autoblamare irațională din partea părinților, care s-au simțit vinovați pentru orice trăsătură nedorită sau patologică apărută la copil după naștere, și la o tendință a celor aflați în analiză de a da pe părinți toată vina pentru toate dificultățile lor și de a evita să se confrunte cu problema propriei lor responsabilități.

În lumina tuturor acestor lucruri, ar părea legitim ca psihologii să considere psihanaliza o *teorie* din categoria teoriilor instinctualiste, și atunci argumentele lor contra lui Lorenz sunt *eo ipso* o critică a psihanalizei. Dar aici e nevoie de precauție; întrebarea este: cum se definește psihanaliza? Este reprezentată ea de totalitatea teoriilor freudiene sau am putea să facem o distincție între părțile originale și creative ale sistemului și cele accidentale, determinate de vremuri, o distincție care poate fi aplicată operelor tuturor marilor gânditori? Dacă o astfel de distincție este legitimă, trebuie să ne întrebăm dacă teoria libidoului face parte din miezul operei lui Freud sau este pur și simplu o formă în care el și-a organizat noile descoperiri pentru că nu avea nicio altă modalitate de a gândi și exprima concluziile, în condițiile mediului său filosofic și științific (E. Fromm, 1970a).

Nici Freud însuși nu a pretins vreodată că teoria libidoului ar fi o certitudine științifică. El a numit-o „mitologia noastră“ și a înlocuit-o cu teoria „pulsiunilor“ Erosului și morții. Este în egală măsură semnificativ că el a definit psihanaliza ca teorie bazată pe transfer și contratransfer — și, prin omisiune, nu pe teoria libidoului.

Dar poate mai important decât formulările lui Freud este să

avem în vedere ce anume a conferit descoperirilor sale o semnificație istorică unică. Cu siguranță nu este vorba despre teoria instinctualistă ca atare; teoriile instinctului erau destul de populare încă din secolul al XIX-lea. Că el a selectat instinctul *sexual* ca sursă a tuturor pasiunilor (în afară de instinctul de conservare) era, desigur, ceva nou și revoluționar într-o epocă încă dominată de moralitatea clasei mijlocii victoriene. Dar chiar și această versiune aparte a teoriei instinctului nu ar fi avut probabil un impact atât de puternic și de durabil. Mie mi se pare că ceea ce i-a conferit lui Freud importanța istorică este descoperirea proceselor inconștiente, nu într-o manieră filosofică sau speculativă, ci empirică, așa cum a demonstrat în unele dintre studiile sale de caz, și mai ales în lucrarea sa fundamentală *Interpretarea viselor* (1900). Dacă se poate arăta, de exemplu, că un om pașnic și scrupulos are porniri puternice de a ucide, e o chestiune secundară dacă aceste impulsuri pot fi explicate ca fiind derivate din ura lui „oedipiană“ față de tatăl său, ca manifestare a pulsiunii sale de moarte, ca rezultat al narcisismului rănit, sau din pricina altor cauze. Revoluția lui Freud era menită să ne facă să acceptăm aspectul inconștient al psihicului omului și energia pe care o folosește să reprime conștientizarea dorințelor indezirabile. Freud a demonstrat că bunele intenții nu au nicio valoare dacă sunt o acoperire pentru dorințe inconștiente; el a demascat necinstea „onestă“ demonstrând că nu este suficient să fi avut bune „intenții“ *în mod conștient*. El a fost primul savant care a explorat profunda lume subterană a omului și acesta este motivul pentru care ideile lui au avut un astfel de impact asupra artiștilor și scriitorilor într-o vreme în care majoritatea psihiatrilor încă refuzau să-i ia în serios teoriile.

Dar Freud a mers încă și mai departe. El nu numai că a arătat că în om funcționează forțe de care nu este conștient și

că raționalizările îl protejează de conștientizarea lor; el a explicat și că aceste forțe inconștiente sunt integrate într-un sistem pe care l-a numit „caracter“, într-un sens nou, dinamic.[48]

Freud a început elaborarea acestui concept în primul său eseu asupra „caracterului anal“ (S. Freud, 1908/2010). El a arătat că anumite trăsături comportamentale precum încăpățânarea, pedanteria și zgârcenia apar de obicei împreună ca un complex de trăsături asociate. Mai mult decât atât, oriunde apare acest complex se pot găsi particularități în sfera educației la oliță și în vicisitudinile controlului sfincterian, precum și în anumite trăsături comportamentale legate de defecare și fecale. Astfel, primul pas al lui Freud era să descopere un complex de trăsături de caracter și să le coreleze cu felul în care copilul se manifesta (în parte ca reacție la anumite exigențe ale celor care-l îngrijesc) în sfera defecației. Următorul pas, strălucit și creativ, a fost să coreleze aceste două seturi de tipare comportamentale printr-o considerație teoretică bazată pe o presupunere anterioară în legătură cu evoluția libidoului. Această presupunere era că, în timpul unei faze timpurii a dezvoltării copilului, după ce gura a încetat să mai fie principalul organ al plăcerii și satisfacerii, anusul devine o zonă erogenă importantă și majoritatea dorințelor libidinale sunt plasate în jurul procesului de retenție și evacuare a excrementelor. Concluzia lui era menită să explice complexul de trăsături caracteriale ca sublimare sau formațiune reacțională în raport cu satisfacerea libidinală sau frustrarea analității. Încăpățânarea și zgârcenia trebuiau să fie sublimarea refuzului inițial de a renunța la plăcerea reținerii scaunului; disciplina exagerată ar fi o formațiune reacțională împotriva dorinței inițiale a bebelușului de a evacua oricând dorea. Freud a demonstrat că cele trei trăsături inițiale ale complexului, care până atunci păruseră să fie relativ necorelate, erau părți ale

unei structuri sau ale unui sistem, pentru că toate trei erau înrădăcinate în aceeași sursă a libidoului anal care se manifestă în toate aceste caracteristici, fie direct, fie prin formațiune reacțională, fie prin sublimare. În acest fel, Freud a reușit să explice de ce aceste trăsături sunt încărcate cu energie și, în fapt, foarte rezistente la schimbare.[49]

Una dintre cele mai importante adăugiri a fost conceptul de caracter „oral-sadic“ (caracterul exploatator, în terminologia mea). Mai sunt și alte concepte legate de formarea caracterului, în funcție de aspectele care se vor subliniate: precum caracterul autoritar[50] (sadomasochist), caracterul rebel și revoluționar, caracterul narcisic și incestuos. Aceste din urmă concepte, majoritatea nefăcând parte din gândirea psihanalitică clasică, sunt corelate unele cu altele și se suprapun; prin combinarea lor, se poate obține o descriere și mai completă a unui anumit caracter.

Explicația teoretică a lui Freud pentru structura caracterului era ideea că libidoul (oral, anal, genital) era sursă de energie pentru diversele trăsături de caracter. Dar chiar dacă nu se ține cont de teoria libidoului, descoperirea lui nu-și pierde importanța pentru observația clinică a sindroamelor, și faptul că sunt alimentate dintr-o sursă comună de energie rămâne la fel de adevărat. Am încercat să demonstrez că sindroamele de caracter sunt înrădăcinate și hrănite din formele particulare de relaționare ale individului cu lumea înconjurătoare și cu el însuși; mai mult decât atât, că, în măsura în care grupul social împărtășește aceeași structură de caracter comună („caracter social“), condițiile socio-economice comune tuturor membrilor unui grup vor modela caracterul social (E. Fromm, 1932, 1936, 1998, 1947, 1970; E. Fromm și M. Maccoby, 1970).[51]

Importanța extraordinară a conceptului de caracter este că

acesta transcende vechea dihotomie instinct-mediu. Pulsiunea sexuală în sistemul lui Freud trebuia să fie foarte maleabilă și în mare măsură modelată de influențele de mediu. Caracterul era astfel înțeles ca fiind rezultatul interacțiunii dintre instinct și mediu. Această nouă poziție era posibilă doar pentru că Freud subsumase toate instinctele unuia singur, adică sexualității (pe lângă pulsiunea de autoconservare). Numeroasele instincte pe care le găsim în listele vechilor instinctualiști erau relativ fixe, deoarece fiecare motivație a unui comportament era atribuită unui tip anume de pulsiune înnăscută. Dar în sistemul lui Freud, diferențele dintre diferitele motivații erau justificate ca rezultat al influenței mediului asupra libidoului. Atunci, în mod paradoxal, extinderea conceptului de sexualitate i-a oferit lui Freud posibilitatea de a face loc acceptării influențelor de mediu într-o măsură mult mai largă decât ar fi fost posibil în cazul teoriei prefreudiene a instinctului. Iubire, tandrețe, sadism, masochism, ambiție, curiozitate, anxietate, rivalitate — acestea și multe alte pulsiuni nu mai erau de-acum atribuite unui instinct anume, ci influenței mediului (în mod special persoanelor semnificative din copilăria timpurie), prin intermediul libidoului. Freud a rămas în mod deliberat loial filosofiei profesorilor săi, dar prin ipoteza unui suprainstinct el transcende propriul său punct de vedere instinctualist. Este adevărat că el și-a limitat singur gândirea prin predominanța teoriei libidoului și este timpul să abandonăm complet acest bagaj instinctualist. Ce vreau să subliniez la acest moment este că „instinctualismul“ lui Freud era foarte diferit de cel tradițional și era, de fapt, începutul depășirii acestuia.

Descrierea furnizată până acum sugerează următoarele: „comportamentul este determinat de caracter“; trăsătura de caracter, fie ea afectuoasă sau distrugătoare, îl împinge pe om

să se comporte într-un anumit fel; în fine, omul se simte satisfăcut atunci când se poartă în concordanță cu caracterul său. Într-adevăr, trăsătura de caracter ne spune cum i-ar *plăcea* cuiva să se poarte. Dar trebuie să adăugăm o nuanțare importantă: *dacă ar putea*.

Ce înseamnă acest „dacă ar putea“?

Aici trebuie să ne întoarcem la una dintre cele mai importante concepte ale lui Freud, „principiul realității“, bazat pe pulsiunea de autoconservare, versus „principiul plăcerii“, bazat pe pulsiunea sexuală. Fie că suntem conduși de instinctul sexual sau de o patimă nonsexuală în care este înrădăcinată o trăsătură de caracter, crucial rămâne conflictul dintre ceea ce ne-ar plăcea să facem și exigențele interesului personal. Nu ne putem comporta întotdeauna așa cum ne dictează pasiunile noastre, deoarece trebuie să ne ajustăm într-o oarecare măsură comportamentul pentru a rămâne în viață. Omul obișnuit încearcă să găsească un compromis între ceea ce l-ar împinge caracterul să facă și ceea ce trebuie să facă pentru a nu avea de suportat consecințe mai mult sau mai puțin neplăcute. Gradul în care o persoană urmează legile autoconservării (interesele Eului) este, desigur, variabil. La o extremă, greutatea intereselor Eului este nulă; este cazul martirului și al unui anume tip de criminal fanatic. La cealaltă extremă se află „oportunistul“, pentru care interesul personal înseamnă orice ar putea să-l facă mai prosper, mai faimos sau mai relaxat. Toți oamenii pot fi încadrați între aceste două extreme, fiecare cu amestecul său unic de interes personal și pasiuni înrădăcinate în caracter.

Cât de mult își refulează cineva dorințele pătimașe depinde nu numai de factori interni, ci și de situație; dacă situația se schimbă, dorințele refulate devin conștiente și sunt puse în act. Aceasta este valabil, de exemplu, pentru o persoană cu caracter

sadomasochist. Toată lumea îl cunoaște pe angajatul umil în fața șefului, dar dominator sadic față de soție și copii. Un alt caz tipic este schimbarea de caracter care survine când întreaga situație socială se schimbă. Caracterul sadic ce pozase într-un tip blajin și chiar prietenos se poate transforma într-un monstru în cadrul unui grup terorist în care sadismul este mai degrabă prețuit decât deplâns. Un altul își poate reprima comportamentul sadic în toate acțiunile fățișe, exprimându-l doar într-o subtilă expresie a feței sau în remarci aparent nevinovate și neînsemnate.

Refularea trăsăturilor de caracter apare, de asemenea, cu privire la cele mai nobile porniri. În ciuda faptului că învățăturile lui Isus sunt încă parte din ideologia noastră morală, unul care acționează în acord cu ele este, în general, considerat nebun sau „nevrotic“; așa că mulți încă își raționalizează pornirile de generozitate ca fiind motivate de interesul personal.

Aceste considerații arată că forța de motivare a trăsăturilor de caracter este influențată de interesul personal în măsuri variabile. Implicit, caracterul constituie principala motivație a comportamentului uman, dar limitat sau ajustat de exigențele interesului personal în diferite circumstanțe. Este marea realizare a lui Freud nu numai să fi descoperit trăsăturile de caracter care stau la baza comportamentului, ci și de a fi conceput mijloacele de a le studia, precum interpretarea viselor, asocierea liberă și analiza actelor ratate.

Aici se află diferența fundamentală dintre behaviorism și caracterologia psihanalitică. Condiționarea funcționează prin apelul la interesul personal, precum dorința de hrană, siguranță, laudă, de evitare a suferinței. La animale, interesul personal se dovedește atât de puternic, încât prin condiționări repetate și spațiate optim se dovedește a fi mai puternic decât

alte instincte, ca sexul sau agresivitatea. Omul acționează și el în acord cu interesul personal; dar nu întotdeauna și nu în mod necesar. El se lasă adesea condus de pasiunile sale, mai nobile sau mai meschine, și este adesea dispus — și capabil — să-și rișteinteresul personal, averea, libertatea și viața în căutarea iubirii, adevărului sau integrității — sau pentru ură, lăcomie, sadism și distructivitate. Exact această diferență reprezintă motivul pentru care condiționarea nu poate fi o justificare suficientă a comportamentului uman.

Rezumat

Epocal în descoperirile lui Freud este că a găsit cheia pentru înțelegerea unui sistem de forțe care formează sistemul de caracter al omului și a contradicțiilor din acest sistem. Descoperirea proceselor inconștiente în cadrul conceptului dinamic al caracterului era revoluționară deoarece pătrundea până la originile comportamentului uman; era neliniștitoare pentru că nimeni nu se mai putea ascunde în spatele bunelor intenții; acestea erau periculoase, pentru că dacă oricine *ar ști* ceea ce ar *putea* să afle despre sine și despre alții, societatea ar fi zguduită din temelii.

Pe măsură ce psihanaliza și-a câștigat succesul și respectabilitatea, ea și-a estompat esența radicală și a subliniat ceea ce este în general acceptabil. A păstrat acea parte a inconștientului accentuată de Freud, anume pulsiunile sexuale. Societatea de consum a înlăturat multe dintre tabuurile victoriene (nu din cauza influenței psihanalizei, ci dintr-un număr de rațiuni inerente structurii sale). Dezvăluirea dorințelor incestuoase, a „fricii de castrare“, a „invidiei de penis“ nu mai era supărătoare. Dar să descoperi trăsături de caracter refulate, precum narcisismul, sadismul, omnipotența, alienarea, indiferența, trădarea inconștientă a propriei

integrității, natura iluzorie a conceptului de realitate externă, să descoperi toate acestea în tine, în societate, în liderii pe care-i urmăm — aceasta este într-adevăr o „dinamită socială“. Freud s-a ocupat doar de un Se instinctual; aceasta era acceptabil într-o vreme în care nu vedea nicio altă cale de a explica pasiunile și patimile umane, în afară de instincte. Dar ce era atunci revoluționar, astăzi este convențional. În loc să fie considerată o ipoteză, necesară la un anumit moment, teoria pulsiunilor a devenit cămașa de forță a teoriei psihanalitice clasice și a încetinit progresul ulterior în înțelegerea pasiunilor umane, care fusese interesul central al lui Freud.

Acestea sunt motivele pentru care afirm că o clasificare a psihanalizei, corectă în sens formal, ca teorie „instinctualistă“ nu se referă cu adevărat la fondul psihanalizei. Psihanaliza este în mod esențial o teorie a dorințelor inconștiente, a rezistenței, a falsificării realității în funcție de nevoile și așteptările subiective („transfer“), a caracterului și a conflictelor dintre dorințele pătimașe întruchipate în trăsături de caracter și exigențele de autoconservare. În acest sens revizuit (deși bazat pe esența descoperirilor lui Freud), modul de abordare a problemei agresivității și distructivității umane din această lucrare este psihanalitic — nici instinctualist, nici behaviorist.

Un număr din ce în ce mai mare de psihanaliști au abandonat teoria libidoului a lui Freud, dar adesea nu au înlocuit-o cu un sistem teoretic sistematic la fel de precis; „pulsiunile“ pe care le utilizează nu sunt fundamentate suficient, nici în fiziologie și nici în condițiile existenței umane sau într-o concepție adecvată a societății. Ei folosesc adesea categorii oarecum superficiale — ca, de pildă, „competiția“ lui Karen Horney — care nu sunt prea departe de „tiparele culturale“ ale antropologiei americane. Prin contrast, un număr de psihanaliști — majoritatea influențați de Adolf Meyer — au

abandonat teoria freudiană a libidoului și au construit ceea ce mie mi se pare una dintre dezvoltările cele mai promițătoare și creative în teoria psihanalitică. Bazându-se în special pe studiul pacienților schizofreni, ei au ajuns la o înțelegere extrem de profundă a proceselor inconștiente desfășurate în relațiile interpersonale. Eliberați de influența restrictivă a teoriei libidoului, și în special de conceptele de *Se*, *Eu* și *Supraeu*, ei pot să descrie complet ceea ce se petrece în relația dintre doi oameni și în fiecare dintre ei în rolul de participant. Printre reprezentanții cei mai de seamă ai acestei școli — pe lângă Adolf Meyer — sunt Harry Stack Sullivan, Frieda Fromm-Reichmann și Theodore Lidz. După părerea mea, R.D. Laing a reușit să ofere cele mai profunde analize, nu numai pentru că a sondat în profunzimea factorilor personali și subiectivi, ci și pentru că analiza situației sociale este la fel de radicală și eliberată de acceptarea necritică a societății actuale ca fiind una sănătoasă. Pe lângă cele menționate până acum, numele lui Winnicott, Fairbairn, Balint și Guntrip, printre alții, reprezintă progresul psihanalizei de la o teorie și terapie a frustrării și controlului pulsiunilor la o „teorie și terapie care încurajează renașterea și creșterea unui sine autentic într-o relație autentică“ (H. Guntrip, 1971). Opera unor existențialiști, precum L. Binswanger, este, prin comparație, lipsită de o descriere precisă a proceselor interpersonale, înlocuind datele clinice precise cu noțiuni filosofice cam vagi.

---

[46] Termenul folosit de Freud, *Trieb* (pulsiune), care este de obicei tradus în engleză prin „*instinct*“, se referă la instinct într-un sens mai larg, ca pulsiune înrădăcinată somatic, care influențează, dar nu determină în totalitate un comportament de satisfacere.

[47] Vezi Anexa, pentru o analiză detaliată a dezvoltării teoriei lui Freud asupra

agresivității.

[48] Teoria freudiană a caracterului poate fi înțeleasă mai ușor pe baza „teoriei sistemelor“, care a început să se contureze în anii 1920 și a favorizat dezvoltarea gândirii în unele științe naturale, precum biologia și neurofiziologia și unele aspecte ale sociologiei. Se poate foarte bine ca incapacitatea de a înțelege gândirea sistemică să fie responsabilă pentru eșecul înțelegerii caracterologiei lui Freud, precum și a sociologiei lui Marx, care se bazează pe considerarea societății ca sistem. P. Weiss a elaborat un sistem general al teoriei comportamentului animal (P. Weiss, 1925). În două lucrări recente el a prezentat o imagine scurtă și concisă a opiniilor sale despre natura sistemului, care este cea mai bună introducere în subiect din câte cunosc (P. Weis, 1967, 1970). Cf. de asemenea L. Von Bertalanffy (1968) și C.W. Churchman (1968).

[49] Trăsături adăugate ulterior sindromului inițial sunt curățenia și punctualitatea exagerată; ele trebuie înțelese, de asemenea, ca formațiuni reacționale la impulsurile inițiale anale.

[50] Am elaborat acest concept într-un studiu al muncitorilor și angajaților germani (E. Fromm, 1936); a se vedea, de asemenea, E. Fromm (1932, 1998, 1970). T.W. Adorno ș.a. (1950) au tratat subiectul caracterului autoritar al muncitorilor și angajaților, dar fără abordarea psihanalitică și conceptul de caracter dinamic.

[51] Erik H. Erikson (2015), în elaborarea recentă a teoriei sale, a ajuns la o concluzie similară referitoare la „moduri“ (*modes*), fără să sublinieze atât de clar diferența față de Freud. El a demonstrat că, privitor la indienii Yurok, caracterul nu este determinat de fixațiile libidinale și respinge o parte esențială a teoriei libidoului în favoarea factorilor sociali.

Partea a doua

Dovezi împotriva abordării instinctualiste

CAPITOLUL 5

Neurofiziologia

Scopul capitolelor din această secțiune este de a arăta că datele relevante din domeniile neurofiziologiei, psihologiei animale, paleontologiei și antropologiei nu susțin ipoteza că omul este înzestrat genetic cu o pulsiune agresivă spontană și automotorie.

Relația dintre psihologie și neurofiziologie

Înainte de a demara discutarea datelor neurofiziologice, trebuie spuse câteva cuvinte despre relația dintre psihologie (știința minții) cu neuroștiințele (științele creierului).

Fiecare știință are obiectul ei de studiu, propriile sale metode, și direcția pe care o ia este determinată de aplicabilitatea metodelor la datele sale. Nimeni nu se poate aștepta ca neurofiziologul să procedeze în maniera cea mai potrivită din punctul de vedere al psihologului sau viceversa. Dar oricine poate avea pretenția ca ambele științe să rămână în legătură strânsă și să se ajute reciproc; aceasta este posibil numai dacă ambele părți au cunoștințe elementare care să le permită măcar să înțeleagă limba celuilalt domeniu și să-i aprecieze cele mai fundamentale descoperiri. Dacă savanții ambelor științe ar fi într-un astfel de contact strâns, ar descoperi că sunt anumite zone în care descoperirile unora pot fi corelate cu ale celorlalți; aceasta este situația, de pildă, în

cazul agresivității defensive.

Cu toate acestea, în cele mai multe situații, investigațiile psihologice și neurofiziologice și cadrele lor de referință sunt extrem de îndepărtate, iar neurocercetătorul nu poate satisface la momentul acesta setea de informație a psihologului în legătură cu chestiuni precum echivalentul neurofiziologic al unor patimi precum distructivitatea, sadismul, masochismul sau narcisismul[52] și nici psihologul nu îi poate fi de mare ajutor neurocercetătorului. Se pare că fiecare ar trebui să avanseze în felul lui propriu și să-și rezolve propriile probleme, până când se poate presupune că într-o zi au ajuns amândoi la punctul în care pot aborda aceleași probleme cu metode diferite și își pot corela descoperirile. Ar fi într-adevăr absurd ca oricare dintre ei să aștepte până când celălalt a adus dovezi afirmative sau negative pentru ipotezele sale. Câtă vreme o teorie psihologică nu este contrazisă de dovezi neurofiziologice clare, psihologul trebuie să fie supus doar rezervei științifice firești, dacă se bazează pe observații și interpretări de date adecvate.

R.B. Livingston face următoarele observații cu privire la relația dintre cele două științe:

> Între psihologie și neurofiziologie se va stabili o reală colaborare când un număr mare de oameni de știință vor fi bine pregătiți în ambele discipline. Rămâne de văzut cât de solidă și de utilă va fi această colaborare: totuși, au apărut noi domenii de cercetare în care cercetătorii comportamentului pot manevra creierul, în plus față de mediu, și altele în care cercetătorii creierului se pot folosi de concepte și tehnici comportamentale. S-au pierdut multe dintre identificările tradiționale ale celor două domenii. Ar trebui să eliminăm activ orice provincialism reminiscent și orice sentiment de arie de competență și rivalitate între aceste discipline. Împotriva cui luptăm? Doar împotriva ignoranței din noi înșine.
>
> În ciuda progreselor recente, în lume, resursele pentru cercetare în psihologie și neurofiziologie sunt încă limitate. Probleme care așteaptă soluție înaintează greu. Înțelegerea poate progresa doar prin schimbarea concepțiilor actuale. Acestea, la rândul lor, se pot modifica numai prin

demersuri experimentale și teoretice inovatoare (R. B. Livingston, 1962).

Mulți oameni sunt induși în eroare, după cum sugerează uneori relatările populare, crezând că neurocercetătorii au găsit multe răspunsuri la problema comportamentului uman. Mulți savanți din domeniul neuroștiințelor au, din contră, o atitudine foarte diferită. T.H. Bullock, expert în sistemul nervos al nevertebratelor, al țiparilor electrici și mamiferelor marine, își începe lucrarea „Evoluția mecanismului neurofiziologic“ cu o „declinare a capacității de a contribui fundamental la această chestiune la momentul actual“ și continuă prin a afirma că „în realitate nu avem decât o idee vagă despre mecanismul neuronal al învățării sau despre substratul fiziologic al tiparelor instinctuale și practic al oricăror manifestări comportamentale complexe“ (T.H. Bullock, 1961).[53] Într-o manieră similară, Birger Kaada afirmă:

> Cunoștințele și concepțiile noastre despre organizarea neuronală centrală a comportamentului agresiv sunt restricționate de faptul că majoritatea informațiilor au fost extrase din experimente pe animale, și astfel nu se știe aproape nimic despre relația dintre sistemul nervos central și aspectele de „sentiment“ și „afectivitate“ ale emoțiilor. Suntem în întregime limitați la observația și analiza experimentală ale fenomenelor manifeste și comportamentale și ale schimbărilor corporale periferice măsurabile obiectiv. Evident, chiar dacă aceste procedee nu sunt complet sigure, și în ciuda amplelor eforturi de cercetare, comportamentul este greu de interpretat doar pe baza acestor semne (B. Kaada, 1967).

Unul dintre cei mai de seamă neurocercetători, W. Penfield, ajunge la aceeași concluzie:

> Cei care speră să rezolve problema neurofiziologiei minții sunt precum niște oameni la baza unui munte. Stau în luminișurile pe care le-au făcut la bază, privind în sus la muntele pe care speră să-l escaladeze. Dar vârful este veșnic ascuns în nori și mulți cred că nici nu poate fi cucerit vreodată. Dacă va veni o zi când omul va fi ajuns la înțelegerea completă a creierului și minții sale, aceasta cu siguranță va fi poate cea mai mare realizare a sa, cucerirea supremă.
>
> Nu există decât o singură metodă pe care un om de știință o poate folosi

> în munca lui de cercetare. Aceasta este metoda observației fenomenelor naturale, urmată de analiza comparativă și suplimentată cu experimente în lumina ipotezelor asumate. Neurofiziologii care respectă cu toată onestitatea regulile metodei științifice nu vor pretinde că munca lor științifică îi îndreptățește să răspundă la aceste întrebări (W. Penfield, 1960).[54]

Un pesimism mai mult sau mai puțin radical a fost exprimat de către un număr de neurocercetători cu privire la apropierea dintre neuroștiință și psihologie în general și, în particular, cu privire la valoarea contribuției neurofiziologiei actuale la explicarea comportamentului uman. Acest pesimism a fost exprimat de H. von Foerster și T. Melnechuk[55] și de către H.R. Maturana și F.C. Varela (1975). F.G. Worden scrie, tot într-o manieră critică: „Exemple din cercetarea neuroștiințifică sunt date pentru a ilustra cum, pe măsură ce cercetătorii devin mai direct implicați în fenomenele conștiente, inadecvările doctrinei materialiste devin din ce în ce mai supărătoare, dând naștere căutării unor sisteme conceptuale mai bune“ (F. G. Worden, 1975).

Un număr de comunicări verbale și scrise ale neurocercetătorilor îmi dă impresia că această atitudine serioasă este împărtășită de tot mai mulți cercetători. Creierul este înțeles din ce în ce mai mult ca un *întreg*, ca un sistem unic, astfel încât comportamentul nu poate fi explicat prin referirea la unele dintre părțile sale. Informații impresionante care susțin această viziune au fost prezentate de către E. Valenstein (1968), care a arătat că, deși există, presupușii „centri“ hipotalamici ai foamei, setei, sexului etc. nu sunt chiar atât de clari conturați precum se credea — că stimularea unui „centru“ al unui comportament poate cauza un comportament de un alt tip dacă mediul furnizează stimuli potriviți pentru cel de-al doilea. D. Ploog (1970) a arătat că „agresivitatea“ (de fapt, exprimarea nonverbală a amenințării) manifestată de o

maimuță nu va fi luată în seamă de o altă maimuță dacă maimuța care amenință este de rang inferior. Aceste date sunt în concordanță cu viziunea holistică a faptului că, atunci când alege ce comportament să dicteze, creierul ține cont de mai mult de un tip de stimuli externi — că starea globală a mediului fizic și social la momentul respectiv modifică semnificația unui stimul specific.

Cu toate acestea, scepticismul privitor la capacitatea neurofiziologiei de a explica adecvat comportamentul uman nu înseamnă o negare a validității *relative* a numeroaselor descoperiri experimentale, în special din ultimele decenii. Deși ar putea fi reformulate și integrate într-o viziune mai largă, aceste descoperiri sunt suficient de valide pentru a ne furniza detalii importante pentru înțelegerea unui tip de agresivitate, cel al *agresivității defensive*.

Creierul ca bază a comportamentului agresiv[56]

Studiul relației dintre funcționarea creierului și comportament a fost dominat în mare măsură de afirmația lui Darwin că structura și funcționarea creierului sunt guvernate de principiul supraviețuirii individului și speciei.

De atunci încoace, neurofiziologii și-au concentrat eforturile pentru a descoperi zonele din creier care reprezintă substratul celor mai elementare impulsuri și comportamente necesare pentru supraviețuire. Este general acceptată concluzia lui MacLean care a sintetizat cele patru mecanisme cerebrale esențiale: „hrănire, luptă, fugă și… prestarea de activități sexuale“ (P.D. MacLean, 1958). Așa cum se poate deduce ușor, aceste activități sunt vitale pentru supraviețuirea fizică a individului și a speciei. (Vom discuta mai târziu despre faptul că

omul are nevoi de bază dincolo de supraviețuirea fizică, a căror realizare este necesară pentru funcționarea sa plenară.)

Cât despre atac și fugă, operele unui număr de cercetători — W.R. Hess, J. Olds, R.G. Heath, J.M.R. Delgado și alții — sugerează că acestea sunt „controlate“[57] de arii neuronale diferite din creier. S-a arătat, de exemplu, că reacția efectivă de furie și tiparul de comportament agresiv corespunzător pot fi *activate* prin stimularea electrică directă a unor diferite zone, precum amigdala, hipotalamusul lateral, unele părți ale mezencefalului și materia cenușie centrală; și că poate fi *inhibată* prin stimularea altor structuri, precum septul, cortexul cingular și nucleul caudat.[58] Unii cercetători[59] au reușit, cu mare ingeniozitate chirurgicală, să implanteze electrozi într-un număr de arii specifice din creier. Au stabilit o conexiune bidirecțională pentru observație. Prin stimularea electrică la voltaj mic a unei zone, ei au putut studia schimbările în comportamentul animalelor și apoi la om. Au putut demonstra, de exemplu, apariția unui comportament intens agresiv la stimularea anumitor zone și inhibarea agresivității prin stimularea altora. Pe de altă parte, ei au putut măsura activitatea electrică a acestor zone anume ale creierului atunci când emoții ca furia, frica, plăcerea etc. erau trezite prin stimuli de mediu. Ei au putut observa, de asemenea, efectele permanente produse de distrugerea anumitor zone ale creierului.

Este într-adevăr impresionant să observi cum o creștere relativ mică în încărcătura electrică a unui electrod implantat într-unul dintre substraturile neuronale ale agresivității poate produce o izbucnire de furie necontrolată, ucigătoare și cum reducerea stimulării electrice sau stimularea unui centru inhibitor al agresivității pot la fel de brusc să oprească această agresivitate. Spectaculosul experiment al lui Delgado de a opri

un taur în atac prin stimularea unei zone inhibitorii (prin telecomandă) a suscitat un interes larg considerabil față de acest procedeu (J.M.R. Delgado, 1969).

Că un răspuns este activat în anumite zone și inhibat în altele nu este, în niciun caz, caracteristic doar pentru agresivitate; aceeași dualitate există cu privire la alte impulsuri. Creierul este, de fapt, organizat ca un *sistem dual*. Dacă nu există stimuli specifici (externi sau interni), agresivitatea este într-o stare de echilibru, deoarece zonele activatoare și inhibitoare se mențin reciproc într-o stare de echilibru relativ stabil. Acest lucru poate fi remarcat extrem de clar atunci când fie o zonă activatoare, fie una inhibitoare este distrusă. Începând cu experimentul clasic al lui Heinrich Klüver și P.C. Bucy (1934), s-a demonstrat, de pildă, că distrugerea amigdalei a transformat animalele (maimuțe rhesus, glutoni, pisici sălbatice, șobolani și altele) într-un fel în care și-au pierdut — cel puțin temporar — capacitatea de reacție agresivă, violentă, chiar și în fața unor provocări intense.[60] Pe de altă parte, distrugerea zonelor inhibitoare ale agresivității, precum zone mici ale nucleului ventromedial al hipotalamusului, produce pisici sau șobolani permanent agresivi.

Dată fiind organizarea dual a creierului, întrebarea crucială care se ridică este: care sunt factorii care perturbă echilibrul și produc furia manifestă și comportamentul violent respectiv?

Am văzut deja că un mod în care se poate produce o astfel de perturbare a echilibrului este prin stimulare electrică sau prin distrugerea oricăreia dintre zonele inhibitoare (pe lângă schimbările hormonale sau metabolice). Mark și Ervin subliniază că o astfel de perturbare a echilibrului poate apărea, de asemenea, din cauza anumitor maladii ale creierului care modifică circuitele cerebrale normale.

Dar care sunt condițiile care modifică echilibrul și mobilizează agresivitatea, în afară de aceste două situații, dintre care una este introdusă experimental, iar cealaltă, patologic. Care sunt cauzele agresivității „înnăscute“ la animale și la oameni?

Funcția defensivă a agresivității

Analizând literatura de specialitate, atât din neurofiziologie, cât și din psihologie, concluzia care se impune este că comportamentul agresiv al animalelor este un răspuns la *orice fel de amenințare* sau, așa cum îmi place să formulez mai general, *la interesele vitale ale animalului* — fie ca individ, fie ca membru al speciei. Această definiție generală cuprinde mai multe situații diferite. Cele mai evidente sunt o amenințare directă la adresa vieții individului sau o amenințare la adresa necesităților sale de împerechere și hrană; o formă mai complexă este aceea de „suprapopulare“, care este o amenințare la adresa nevoii de spațiu fizic și/sau la adresa structurii sociale de grup. Dar ce au în comun toate aceste condiții favorabile izbucnirii comportamentului agresiv este că ele constituie o amenințare a intereselor vitale. Mobilizarea agresivității în zonele cerebrale corespunzătoare apare în serviciul vieții, ca răspuns la amenințări la supraviețuirea individului și a speciei; adică, *agresivitatea programată filogenetic, așa cum există ea la animale și la oameni, este o reacție defensivă, biologic adaptativă*. Nu este surprinzător că se întâmplă așa dacă ne amintim de principiul darwinist cu privire la evoluția creierului. De vreme ce funcția creierului este de a avea grijă de supraviețuire, el va furniza reacțiile spontane la orice amenințare pentru supraviețuire.

Agresivitatea nu este, în niciun caz, singura formă de reacție la amenințări. Animalul reacționează la amenințări la

adresa existenței sale fie cu furie și atac, fie cu frică și fugă. De fapt, fuga pare să fie tipul mai frecvent de reacție, cu excepția cazului când animalul nu are cale de scăpare și, prin urmare, se luptă — ca *ultima ratio*.

Hess a fost primul care a descoperit că, prin stimularea electrică a anumitor zone ale hipotalamusului la pisică, animalul va reacționa prin luptă sau fugă. În consecință, el a subsumat aceste două tipuri de comportament în categoria de *„reacții defensive“*, arătând că ambele reacții sunt în apărarea vieții animalului.

Zonele neuronale care reprezintă substratul pentru atac sau fugă sunt foarte apropiate, totuși distincte. Studiile de pionierat ale lui W.R. Hess, H.W. Magoun și alții au fost urmate de numeroase alte cercetări ale acestei chestiuni, în special ale lui Hunsperger și grupului său din laboratorul lui Hess și ale lui Romaniuk, Levinson și Flynn.[61] În ciuda anumitor diferențe în ce privește rezultatele la care au ajuns diverși cercetători, ei confirmă descoperirile fundamentale ale lui Hess.

Mark și Ervin au rezumat în acest paragraf stadiul cunoașterii actuale:

> Orice animal, indiferent de specie, reacționează la un atac la adresa vieții cu unul sau două tipare de comportament: ori cu fugă, ori cu agresivitate și violență, adică luptă. Creierul funcționează întotdeauna în mod unitar în dictarea oricărui comportament; prin urmare, mecanismele cerebrale care inițiază și limitează aceste două tipare de autoconservare distincte sunt strâns legate între ele, ca și de toate celelalte părți ale creierului; iar buna lor funcționare depinde de sincronizarea multor subsisteme complexe și aflate într-un echilibru fin (V.H. Mark și F.R. Ervin, 1970).

Instinctul de „fugă“

Datele legate de luptă și fugă, ca reacții defensive, pun teoria instinctualistă a agresivității într-o lumină particulară. Din punct de vedere neurofiziologic și comportamental,

impulsul de a fugi joacă, în comportamentul animalelor, un rol egal, dacă nu cumva unul mai important ca impulsul de a lupta. Neurofiziologic, ambele impulsuri sunt integrate în același mod; nu există niciun fundament pentru a spune că agresivitatea e mai „naturală“ decât fuga. De ce, atunci, vorbesc instinctualiștii despre intensitatea impulsurilor de agresivitate înnăscute, mai degrabă decât de impulsul înnăscut de a fugi?

Dacă ar fi să aplicăm raționamentul instinctualiștilor cu privire la impulsul de luptă la cel de fugă, am ajunge la genul acesta de afirmație: „Omul este condus de un impuls înnăscut de a fugi; el poate încerca să controleze rațional acest impuls, totuși acest control se va dovedi relativ ineficient, chiar dacă pot fi găsite unele mijloace care pot servi la limitarea puterii «instinctului de fugă»“.

Ținând cont de importanța care a fost atribuită agresivității umane înnăscute ca una dintre cele mai serioase probleme ale vieții sociale, de la poziții religioase până la munca științifică a lui Lorenz, o teorie centrată în jurul „instinctului incontrolabil de fugă“ ar suna amuzant, dar, din punct de vedere neurofiziologic, este la fel de serioasă ca aceea a „agresivității incontrolabile“. În realitate, din punct de vedere biologic, s-ar părea că fuga servește autoconservarea mai bine decât lupta. Pentru conducătorii politici sau militari s-ar putea să nu sune chiar atât de amuzant, ci chiar mai înțelept. Ei știu din experiență că firea umană nu pare să aibă înclinații spre eroism și că trebuie luate multe măsuri pentru a motiva oamenii să lupte și să îi împiedice să fugă pentru a-și salva viața.

Istoricul ar putea ridica întrebarea dacă instinctul de fugă nu s-a dovedit un factor cel puțin la fel de puternic precum cel de luptă. El ar putea ajunge la concluzia că istoria a fost determinată nu atât de agresivitatea instinctivă, cât de

încercarea de a suprima „instinctul de fugă“ al omului. Ar putea specula că mare parte dintre aranjamentele sociale și eforturile ideologice au fost dedicate acestui scop. Omul a trebuit să fie amenințat cu moartea pentru a i se induce un sentiment de venerație a marii înțelepciuni a conducătorilor săi, pentru a-l face să creadă în valoarea „onoarei“. Sau a fost terorizat de frica de a fi numit laș sau trădător, sau pur și simplu a fost îmbătat cu alcool sau cu speranța pentru pradă și femei. Analiza istorică ar putea arăta că reprimarea impulsului de fugă și aparenta dominanță a impulsului de luptă este datorată mai cu seamă factorilor culturali decât celor biologici.

Aceste speculații au doar menirea de a arăta înclinația etologică în favoarea conceptului de *Homo aggressivus*; faptul fundamental rămâne acela că creierul animalelor și al oamenilor are mecanisme neuronale înnăscute care mobilizează comportamentul agresiv (sau lupta) ca răspuns la amenințări la adresa supraviețuirii individului sau speciei, și că acest tip de agresivitate este biologic adaptativ și este în slujba vieții.

Prădare și agresivitate

Mai este însă un tip de agresivitate care a provocat o mare confuzie: cel al animalelor *de pradă* terestre. Ele sunt clar definite din punct de vedere zoologic; cuprind familiile de pisici, hiene, lupi și urși.[62]

Din ce în ce mai multe dovezi experimentale indică faptul că fundamentul neurologic al agresivității prădătoare este distinct de acela al agresivității defensive.[63] Lorenz făcuse aceeași observație din punct de vedere etologic:

> Motivațiile interioare, de fiziologie comportamentală, ale vânătorului sunt fundamental diferite de cele ale luptătorului. Bivolul pe care leul îl doboară îi trezește acestuia din urmă instinctul agresiv tot atât de puțin cât

> mi-l trezește mie frumosul curcan pe care tocmai l-am văzut plin de satisfacție că atârnă în cămară. Diferența dintre motivațiile interioare este de altfel foarte vizibilă în mișcările de expresie. Câinele care se aruncă plin de pasiune vânătorească asupra iepurelui are aceeași expresie plină de bucuria așteptării cu care își salută stăpânul sau întâmpină evenimentele mult așteptate. Și pe fața leului putem citi, după cum se poate observa în multe fotografii excelente, că nu este nicidecum furios în momentul dramatic al saltului: mârâitul, aplecatul înspre spate al urechilor și alte gesturi cunoscute din comportamentul de luptă pot fi remarcate în cazul animalelor de pradă doar atunci când se tem în mod deosebit de o pradă cu o bună capacitate de apărare — și chiar și atunci ele sunt doar schițate (K. Lorenz, 1998, p. 36).

Pe baza datelor existente cu privire la baza neurologică a diferitelor tipuri de agresivitate, K.E. Moyer diferențiază comportamentul prădător de alte tipuri de agresivitate și ajunge la concluzia că „apar din ce în ce mai multe dovezi experimentale care indică faptul că baza neurologică pentru această agresivitate (prădătoare) este diferită de cea a altor tipuri“ (K. E. Moyer, 1968).

Nu numai că agresivitatea prădătoare are propriul său substrat neurofiziologic, diferit de cel al agresivității defensive, dar comportamentul în sine este diferit. Nu arată furie și nu este interschimbabil cu comportamentul de fugă, ci este determinat de un scop precis bine țintit, iar tensiunea scade la îndeplinirea obiectivului — obținerea hranei. Instinctul prădător nu este unul de apărare, comun tuturor animalelor, ci de găsire a hranei, comun anumitor specii de animale care sunt echipate morfologic pentru această misiune. Desigur, comportamentul de pradă este agresiv,[64] dar trebuie adăugat că această agresivitate este diferită de agresivitatea însoțită de furie, provocată de o amenințare. Este apropiată de cea care se cheamă uneori agresivitate „instrumentală“, adică agresivitatea în serviciul atingerii unui țel dorit. Animalelor nonprădătoare le lipsește acest tip de agresivitate.

Diferența dintre agresivitatea defensivă și cea prădătoare este importantă pentru chestiunea agresivității umane deoarece omul este filogenetic un animal nonprădător și, astfel, această agresivitate nu este de tip prădător, în ce privește originile ei neurofiziologice. Trebuie reamintit că dentiția umană „este slab adaptată la obiceiurile de a se hrăni cu carne ale omului, care încă păstrează forma dentară a strămoșilor săi mâncători de fructe și legume. Este interesant de menționat, de asemenea, că sistemul digestiv al omului are toate amprentele unuia vegetarian, și nu ale unuia carnivor“ (J. Napier, 1970). Dieta, chiar și a vânătorilor și culegătorilor primitivi, era 75 la sută vegetariană și doar 25 la sută, sau mai puțin, carnivoră.[65] I. DeVore afirmă: „Toate primatele din Lumea Veche au, în esență, o dietă vegetariană. Ca și toți acei oameni rămași la cea mai primitivă organizare economică și umană, ultimii vânători-culegători ai lumii, cu excepția eschimoșilor arctici... Deși viitorii arheologi care vor studia triburile contemporane ar putea trage concluzia că pietrele șlefuite, găsite lângă săgeți, ar fi fost folosite pentru a sparge oasele și a ajunge la măduvă, ele sunt de fapt folosite de femei ca să deschidă nucile și alte fructe cu coajă tare, care se pare că furnizau 80 la sută din economia primitivilor“ (I. DeVore, 1970).

Cu toate acestea, poate că nimic nu a contribuit mai mult la tabloul intensității agresivității înnăscute a animalelor, și implicit a omului, decât imaginea animalului de pradă. Nu trebuie să mergem prea departe pentru a găsi rațiunile acestei prejudecăți.

De multe mii de ani încoace, omul s-a înconjurat de animale domesticite — precum pisica și câinele — care sunt animale de pradă. În fapt, acesta este unul dintre motivele pentru care omul le-a domesticit; el se folosește de câine pentru a vâna alte animale și pentru a ataca indivizi amenințători; pisica îi e utilă

pentru că vânează șoareci și șobolani. Pe de altă parte, omul a fost impresionat de agresivitatea lupului, principalul dușman al turmelor sale de oi, sau de cea a vulpii, care-i devora găinile.[66] Astfel, animalele pe care omul a ales să le aibă în preajma sa sunt de pradă, iar el n-ar fi putut face diferența dintre agresivitatea defensivă și cea prădătoare de vreme ce, prin efectul lor, ambele tipuri de agresivitate sfârșesc cu o crimă; și nici nu avea cum să observe aceste animale în habitatul lor natural și să aprecieze atitudinea socială și prietenoasă față de semenele lor.

Concluzia la care ajungem pe baza examinării dovezilor neurofiziologice este în mod esențial identică cu cea sugerată de doi dintre cei mai remarcabili cercetători ai agresivității, J.P. Scott și Leonard Berkowitz, deși cadrele lor teoretice sunt diferite de al meu. Scott scrie: „O persoană suficient de norocoasă să trăiască într-un mediu fără stimuli de luptă nu va avea nicio suferință psihologică sau nervoasă de pe urma faptului că nu se luptă niciodată. Este o situație complet diferită față de fiziologia hrănirii, unde procesele interne ale metabolismului duc la modificări fiziologice clare care, în cele din urmă, produc foame și stimularea către a mânca, fără vreo schimbare în mediul extern“ (J.P. Scott, 1958). Berkowitz vorbește despre o „schemă de circuite“, o „*disponibilitate*“ de a reacționa agresiv la anumiți stimuli, mai degrabă decât de o „energie agresivă“ care ar putea fi transmisă genetic (L. Berkowitz, 1967).

Datele neuroștiințifice discutate aici au servit la stabilirea unui concept de agresivitate — agresivitatea defensivă, de conservare a vieții, biologic adaptativă. Ele au fost folositoare pentru scopul de a arăta că omul este înzestrat cu un potențial de agresivitate care este mobilizat de amenințări la interesele lui vitale. Niciuna dintre aceste date neurofiziologice, totuși, nu

se ocupă de acea formă de agresivitate care este caracteristică omului și pe care nu o împărtășește cu mamiferele: predispoziția de a ucide și de a tortura fără nicio „rațiune“, ci ca scop în sine, obiectiv urmărit nu în numele apărării vieții, ci dorit și aducător de plăcere doar pentru sine.

Neuroștiințele nu au abordat studiul acestor pasiuni (cu excepția celor cauzate de afecțiuni ale creierului), dar se poate afirma cu certitudine că interpretarea instinctualist-hidraulică a lui Lorenz nu se potrivește cu modelul funcționării creierului, așa cum îl concep cei mai mulți neurocercetători, și nu este susținută de dovezile neurofiziologice.

---

[52] Această afirmație generală trebuie nuanțată prin a menționa încercările regretatului Raúl Hernández Peón de a descoperi echivalentul neurofiziologic al activității onirice; amintim și studiile neurofiziologice despre schizofrenie și plictiseală ale lui R. G. Heath și încercările lui P. D. MacLean de a găsi explicații neurofiziologice pentru paranoia. Chiar contribuția lui Freud la neurofiziologie a fost analizată de K. Pribram (1962). Cf. P. Ammacher (1962) despre semnificația studiilor de neurologie ale lui Freud; cf., de asemenea, R. R. Holt (1965).

[53] Cu toate acestea, mai recent, deși își susține în continuare afirmația, Bullock a nuanțat-o într-o notă mai optimistă: „Din 1958 încoace, neuroștiința a progresat mult spre înțelegerea unor funcții complexe, precum memoria și controlul emoțiilor, și a făcut progrese semnificative în direcția înțelegerii mecanismului asocierii și, implicit, al învățării. Suntem pe calea cea bună în a furniza descoperiri relevante, ca de pildă în a spune care ar putea fi baza biologică a agresivității și dacă este vorba de un mecanism hidraulic sau dacă este intrinsec“ (comunicare personală către T. Melnechuk, care mi-a scris despre ea).

[54] Nu numai neuroștiințele și psihologia, ci multe alte discipline trebuie integrate în *știința omului* — discipline precum paleontologia, antropologia, istoria, istoria religiilor (miturilor și ritualurilor), biologia, fiziologia, genetica. Obiectul de studiu al „științei omului“ este *omul*: omul ca ființă umană completă în evoluția sa biologică și istorică și care poate fi înțeles numai dacă vedem interconectarea dintre

toate aspectele sale, dacă îl privim ca proces apărut într-un sistem complex cu multe subsisteme. „Științele comportamentale“ (psihologia și sociologia), un termen făcut celebru de programul Fundației Rockefeller, sunt interesate în special de *ce face* omul și cum poate fi *determinat să facă* ceea ce face, nu *din ce cauză* face și de *cine este* el. Într-o măsură considerabilă, aceste științe „comportamentale“ au devenit un obstacol și un substitut pentru dezvoltarea unei științe integrate a omului.

[55] Comunicări personale de la H. von Foerster și de la T. Melnechuk.

[56] În această discuție voi prezenta doar datele cele mai importante și general acceptate. Activitatea desfășurată în acest domeniu în ultimii douăzeci de ani este atât de vastă, încât mi-aș depăși competențele dacă aș aborda numeroasele probleme de detaliu care se ridică și nici n-ar fi folositor să citez la fel de vasta literatură de specialitate ce poate fi găsită în unele dintre lucrările menționate în text.

[57] După unii dintre autorii menționați mai sus, termenul „controlat“ este cu totul inadecvat. Ei văd reacția comportamentală ca un singur răspuns la procese desfășurate în alte zone ale creierului, în interacțiune cu aria specifică stimulată.

[58] Neocortexul exercită, de asemenea, un efect predominant excitant asupra comportamentului furios. Cf. experimentele lui K. Ackert de îndepărtare a neocortexului de lobul temporal (K. Ackert, 1967).

[59] Cf. W.R. Hess (1954), J. Olds și P. Milner (1954), R.G. Heath, ed. (1962), J.M.R. Delgado (1967, 1969 cu bibliografie vastă). A se vedea și volumul publicat recent de către V.H. Mark și F.R. Ervin (1970) care conține o prezentare clară și concisă, ușor de înțeles chiar și de către un neinițiat în acest domeniu, a datelor esențiale de neurofiziologie așa cum se reflectă în comportamentul violent.

[60] Cf. V.H. Mark și F.R. Ervin (1970).

[61] O analiză amănunțită a acestor studii, în B. Kaada (1967).

[62] Urșii sunt greu de categorisit din acest punct de vedere. Unii urși sunt omnivori; ei omoară și se hrănesc cu carnea animalelor mai mici sau rănite, dar nu le urmăresc așa cum fac leii, de pildă. Pe de altă parte, ursul polar, care trăiește în condiții climatice extreme, urmărește foci pentru a le ucide și mânca și astfel poate fi considerat un adevărat prădător.

[63] Acest aspect a fost subliniat de Mark și Ervin (1970) și demonstrat de studiile lui Egger și Flynn, care au stimulat zonele specifice din partea laterală a hipotalamusului și au obținut un comportament care le-a reamintit cercetătorilor de un animal care-și urmărește și vânează prada (M.D. Egger și J.P. Flynn, 1963).

[64] Un fapt important este că multe animale de pradă — lupii, de exemplu — nu sunt agresivi cu cei din aceeași specie. Nu numai în sensul în care nu se omoară între ei — lucru suficient explicat, după cum face Lorenz, ca fiind datorat necesității de a limita folosirea armelor lor feroce în numele supraviețuirii speciei —, dar și în sensul că sunt destul de prietenoși și amicali în contactele lor sociale.

[65] Întreaga problemă a presupuselor caracteristici de prădător ale omului va fi discutată în capitolul 7.

[66] Poate că nu este întâmplător faptul că Hobbes, care l-a portretizat pe om ca pe un „lup“ față de semenii săi, a trăit într-o țară cu turme de oi. Ar fi interesant de examinat, în această lumină, originea și popularitatea basmelor, precum *Scufița Roșie*, care îl au ca personaj pe lupul cel fioros.

CAPITOLUL 6

Comportamentul animal

Al doilea domeniu analitic în care datele empirice au putut contribui la stabilirea validității teoriei instinctualiste a agresivității este cel al *comportamentului animal*. Agresivitatea animalelor trebuie separată în trei tipuri diferite: (1) agresivitatea prădătoare, (2) agresivitatea intraspecifică (agresivitatea împotriva animalelor din aceeași specie), (3) agresivitatea interspecifică (agresivitatea împotriva animalelor din alte specii).

Așa cum am arătat deja, cercetătorii comportamentului animal (inclusiv Lorenz) sunt de acord că tiparele comportamentale și procesele neurologice în agresivitatea *prădătoare* nu sunt analoage celorlalte tipuri de agresivitate animală și astfel ar trebui tratate separat.

În ce privește agresivitatea *interspecifică,* majoritatea cercetătorilor sunt de acord că animalele ucid rar membri ai altor specii, adică atunci când se simt amenințate și nu pot fugi. Aceasta limitează fenomenul agresivității animale în special la agresivitatea intraspecifică, adică agresivitatea între animale din aceeași specie, fenomen de care Lorenz se ocupă exclusiv.

Agresivitatea *intraspecifică* are următoarele caracteristici: (a) La cele mai multe mamifere nu este „sângeroasă“, nu are scopul de a ucide, răni sau tortura, dar este, în esență, o postură amenințătoare care servește drept avertisment. Per total, observăm la majoritatea mamiferelor foarte multă ciondăneală,

ceartă sau comportament amenințător, dar foarte puțină luptă cu vărsare de sânge și distrugere, așa cum se întâmplă în comportamentul oamenilor. (b) Comportamentul distructiv este comun doar la anumite insecte, pești, păsări și, dintre mamifere, la șobolani. (c) Comportamentul amenințător este o reacție la ceea ce e simțit ca amenințare la adresa intereselor vitale, așadar, e defensiv, în sensul conceptului neurofiziologic de „agresivitate defensivă“. (d) Nu există dovezi că majoritatea mamiferelor ar avea un impuls agresiv spontan care se acumulează până ce găsește o oportunitate mai mult sau mai puțin potrivită de a se descărca. Câtă vreme agresivitatea animalelor este defensivă, ea se bazează pe anumite structuri neuronale modelate filogenetic și nu ar exista nicio contradicție cu poziția lui Lorenz dacă n-ar fi modelul lui hidraulic și modul în care el explică distructivitatea și cruzimea umană ca fiind înnăscute și ca avându-și originea în agresivitatea defensivă.

Omul este singurul mamifer care este criminal și sadic pe scară largă. Este scopul următoarelor capitole să răspundă la întrebarea de ce așa stau lucrurile. În această discuție despre comportamentul animalelor vreau să arăt în detaliu că multe animale se luptă cu semenii lor, dar că luptă într-o manieră „neperturbatoare“, nedistructivă și că datele despre viața mamiferelor, în general, și a primatelor preumane, în particular, nu sugerează prezența unei „distructivități“ înnăscute pe care se presupune că omul ar fi moștenit-o de la ele. Într-adevăr, dacă specia umană ar avea aproximativ același grad de agresivitate „înnăscută“ ca cel al cimpanzeilor în habitatul lor natural, am trăi într-o lume destul de pașnică.

Agresivitatea în captivitate

Este important ca studiul agresivității în rândul animalelor și, în special, în rândul primatelor să înceapă cu o distincție

între comportamentul din propriul lor habitat și comportamentul lor în captivitate, adică, în esență, la grădinile zoologice. Observația arată că primatele din sălbăticie manifestă foarte puțină agresivitate, în timp ce primatele de la grădina zoologică pot să prezinte un grad ridicat de distructivitate.

Această distincție este de o importanță fundamentală pentru înțelegerea agresivității umane deoarece omul, până acum, în toată istoria lui, nu prea a locuit în „habitatul lui natural“, cu excepția vânătorilor și culegătorilor și a primilor agricultori până pe la al cincilea mileniu î.Hr. Omul „civilizat“ a trăit întotdeauna la „zoo“ — adică în diverse grade de captivitate și nelibertate — și aceasta este încă valabil, chiar și în societățile cele mai avansate.

Voi începe cu câteva exemple despre primatele de la zoo, care au fost foarte bine studiate. Cei mai cunoscuți sunt, probabil, babuinii *hamadryas,* pe care Solly Zuckerman i-a studiat la grădina zoologică din Londra, în Regents Park („Dealul maimuțelor“) în 1929–1930. Aria lor, lungă de 30 de metri și lată de 20, era mare după standardele grădinii zoologice, dar extrem de mică prin comparație cu întinderea naturală a habitatului lor. Zuckerman a observat foarte multă tensiune și agresivitate printre aceste animale. Cei mai puternici îi supuneau pe cei slabi cu brutalitate și fără milă, și chiar și mamele smulgeau hrana din mâinile puilor lor. Principalele victime erau femelele și puii, care uneori erau răniți sau omorâți accidental în timpul luptelor. Zuckerman o observat un mascul violent care a atacat în mod deliberat un pui în două rânduri, și micuțul a fost găsit mort seara. Opt dintre cei șaizeci și unu de masculi au murit violent, în vreme ce mulți alții au murit de boală (S. Zuckerman, 1932).

Alte observații asupra comportamentului primatelor la

grădinile zoologice au fost făcute la Zürich de către Hans Kummer (1951)[67] și în Whipsnade Park, Anglia, de către Vernon Reynolds (1961) [68]. Kummer i-a ținut pe babuini într-un țarc de 14 pe 25 de metri. La Zürich erau la ordinea zilei mușcăturile serioase care cauzau răni urâte. Kummer a făcut o comparație amănunțită a agresivității dintre animalele de la grădina zoologică din Zürich și cele care trăiau în sălbăticie, pe care le studiase în Etiopia, și a descoperit că incidența actelor agresive la zoo era de nouă ori mai mare la femele și de șaptesprezece ori și jumătate mai mare la masculii adulți față de cele din sălbăticie. Vernon Reynolds a studiat douăzeci și patru de maimuțe rhesus ținute într-un țarc octogonal, având doar 9 metri pe fiecare latură. Deși spațiul în care erau închise animalele era mai mic decât pe Dealul maimuțelor, gradul de agresivitate era mai mic. Cu toate acestea, era mai multă violență decât în sălbăticie; multe animele erau rănite și o femelă a fost vătămată atât de rău, încât a trebuit să fie împușcată.

De un interes particular în ce privește influența condițiilor de mediu asupra agresivității sunt diversele studii asupra maimuțelor rhesus (*Macaca mulata*), în special cele ale lui C.H. Southwick (1964), respectiv C.H. Southwick, M. Beg și M. Siddiqi (1965). Southwick a descoperit că factorii de mediu și cei sociali exercită invariabil o influență majoră asupra formei și frecvenței comportamentului „combativ“ (comportament ce apare ca răspuns la conflict) la maimuțele rhesus captive. Studiul său permite diferențierea dintre schimbările de mediu, adică numărul de animale într-un spațiu dat, și schimbările sociale, adică introducerea de exemplare noi într-un grup deja format. El ajunge la concluzia că scăderea spațiului duce la creșterea agresivității, dar schimbările în structura socială prin introducerea de noi exemplare „a cauzat o creștere mult mai

dramatică a interacțiunilor agresive decât schimbările de mediu“ (C.H. Southwick, 1964).

O creștere a agresivității ca urmare a îngustării spațiului a condus la un comportament agresiv la multe alte specii de mamifere. Din studiul lucrărilor pe această temă și a propriilor sale observații la grădina zoologică din Londra, L.H. Matthews afirmă că nu a întâlnit la mamifere cazuri de luptă până la moarte decât în condiții de suprapopulare. (L.H. Matthews, 1963). Un cercetător remarcabil al comportamentului animalelor, Paul Leyhausen, a subliniat rolul perturbării ierarhiei relative la pisici, atunci când sunt închise într-un spațiu restrâns. „Cu cât sunt mai înghesuite în cuști, cu atât mai fragilă este ierarhia relativă. În cele din urmă își face apariția un despot, apar și paria, iar aceștia sunt duși la nebunie și la tot soiul de comportamente neobișnuite de atacurile neîncetate și brutale ale tuturor celorlalți. Comunitatea se transformă într-o gloată resentimentară. Nimeni nu se relaxează aproape niciodată, nu par niciodată în largul lor și se scuipă, se mârâie și chiar se bat tot timpul“ (P. Leyhausen, 1956).[69]

Chiar și aglomerarea temporară cauzată de locuri de hrănire fixe a avut ca rezultat creșterea agresivității. În iarna anului 1952, trei oameni de știință americani, C. Cabot, N. Collias și R.C. Guttinger (citați de C. și W.M.S. Russell, 1968), au observat căprioarele de lângă râul Flag, Wisconsin, și au constatat că numărul de dispute era corelat cu numărul de căprioare din zona fixă de hrănire, adică de densitatea lor. Când erau acolo între cinci și șapte căprioare, s-a înregistrat, într-o oră, o singură dispută per căprioară. Când erau prezente între douăzeci și trei și treizeci de căprioare, rata era de 4,4 dispute per căprioară în interval de o oră. La constatări similare legate de șobolanii sălbatici a ajuns și biologul american J.B. Calhoun (1948).

Este important de menționat faptul că dovezile arată că existența *hranei din belșug nu* previne creșterea agresivității în condiții de aglomerare. Animalele de la London Zoo erau bine hrănite și totuși aglomerarea a condus la creșterea agresivității. Este, de asemenea, interesant că, în cazul maimuțelor rhesus, chiar o reducere cu 35 la sută a volumului de hrană nu a condus la nicio schimbare a interacțiunilor combative, potrivit observațiilor lui Southwick, și că o scădere cu 50 la sută a condus, de fapt, la o scădere considerabilă a comportamentului belicos.[70]

Din studiile asupra creșterii agresivității primatelor în captivitate — și studierea altor mamifere a condus la concluzii asemănătoare —, rezultă că aglomerarea este principala cauză a creșterii agresivității. Dar „aglomerarea“ (*crowding*) este doar o etichetă, și încă una înșelătoare, deoarece nu ne spune ce aspecte ale aglomerării sunt responsabile de această agresivitate crescută.

Există o nevoie „naturală“ de un minimum de spațiu intim? [71] Aglomerarea împiedică animalele de la a-și exprima nevoia înnăscută de explorare și mișcare liberă? Sau este percepută ca o amenințare corporală la care reacționează cu agresivitate?

La aceste întrebări se va putea răspunde complet abia pe baza studiilor ulterioare, însă descoperirile lui Southwick sugerează că supraaglomerarea presupune cel puțin două elemente care trebuie considerate distinct. Unul este *reducerea spațiului;* celălalt este *distrugerea structurii sociale*. Importanța celui de-al doilea factor este clar dovedită de observația lui Southwick, menționată anterior, că introducerea unui exemplar străin creează de obicei chiar mai multă agresivitate decât aglomerarea. Desigur, ambii factori sunt adesea prezenți și este greu de spus care dintre ei este responsabil pentru comportamentul agresiv.

Oricare ar fi combinația specifică dintre acești factori, fiecare dintre ei poate genera agresivitate. Micșorarea spațiului privează animalele de importante funcții vitale de mișcare, joacă și exersare a facultăților care se dezvoltă numai atunci când sunt obligate să-și găsească singure hrana. Așadar, animalele „private de spațiu“ se pot simți amenințate de această reducere a funcțiilor vitale și vor răspunde cu agresivitate. Potrivit lui Southwick, distrugerea structurii sociale a grupului de animale este o amenințare încă și mai serioasă. Fiecare specie are o structură socială caracteristică. Ierarhică sau nu, aceasta reprezintă cadrul de referință la care este adaptat comportamentul animalelor. Un echilibru social rezonabil este o condiție necesară. Distrugerea sa prin aglomerare excesivă constituie o amenințare serioasă la adresa vieții animalelor și este de așteptat ca rezultatul să se constituie în agresivitate intensă, dat fiind rolul defensiv al agresivității, mai ales când fuga nu este o opțiune.

Aglomerarea poate apărea în condițiile de viață de la zoo, așa cum s-a văzut la babuinii lui Zuckerman. Dar, mult mai adesea, animalele de la zoo nu sunt îngrămădite, ci sunt supuse unor restricții de spațiu. Animalele captive, deși sunt bine hrănite și protejate, nu au „nimic de făcut“. Dacă cineva crede că satisfacerea tuturor nevoilor fiziologice este suficientă pentru a-i da unui animal (și omului) sentimentul de bine, atunci viața lor la zoo ar trebui să le mulțumească din plin. Dar această existență parazitară le privează de stimulii care le-ar permite exprimarea activă a facultăților lor fizice și mentale; astfel ele se plictisesc adesea și devin indispuse și apatice. A. Kortlandt relatează că „spre deosebire de cimpanzeii de la *zoo*, care în general par din ce în ce mai plictisiți și absenți cu trecerea anilor, cimpanzeii maturi din sălbăticie par din ce în ce mai vioi, mai interesați de orice și mai umani“ (A. Kortlandt,

1962).[72] S.E. Glickman și R.W. Sroges (1966) fac o afirmație similară cu privire la „lumea lipsită de provocări“ oferită de cuștile de la zoo și „plictiseala“ rezultată.

Agresivitatea umană și aglomerarea

Dacă aglomerarea excesivă este o cauză importantă a agresivității la animale, întrebarea care vine de la sine este dacă este, de asemenea, o cauză a agresivității umane. Această idee este susținută larg și a fost enunțată de P. Leyhausen, care argumentează că nu există niciun alt remediu pentru „răzvrătire“, „violență“ și „nevroze“ decât „stabilirea unui echilibru de populație în comunitățile umane și de a găsi rapid mijloacele eficiente de a-l menține la nivelul optim“ (P. Leyhausen, 1965).[73]

Această identificare uzuală a termenului de „*aglomerare*“ cu *densitatea populației* a creat multă confuzie. Leyhausen, în abordarea sa suprasimplificatoare și conservatoare, ignoră faptul că problema aglomerării contemporane are două aspecte: distrugerea unei structuri sociale viabile (cu precădere în zonele industrializate ale lumii) și disproporția dintre mărimea populației și bazele sociale și economice pentru existența ei, mai ales în părțile neindustrializate ale lumii.

Omul are nevoie de un sistem social în care are locul său și relațiile sale cu alții sunt relativ stabile și susținute de valori și idei general acceptate. Ce s-a întâmplat în societatea industrială modernă este că tradițiile, valorile comune și legăturile sociale personale autentice au dispărut în mare măsură. Omul modern este izolat și însingurat, deși face parte din mulțime; nu are convingeri pe care le-ar putea împărtăși cu ceilalți, ci doar sloganuri și ideologii preluate din mijloacele de comunicare. A devenit un atom (echivalentul grecesc pentru „in-dividual“ = indivizibil), ținut laolaltă doar de interese comune, deși adesea

simultan antagonice, și de interesul banului. Emile Durkheim (1897) a numit acest fenomen „*anomie*“ și a descoperit că era principala cauză de sinucidere, în creștere odată cu dezvoltarea industrială. Prin anomie el se referă la distrugerea tuturor legăturilor sociale tradiționale, din cauza faptului că toate organizările colective autentice deveniseră subordonate statului și că toată viața socială autentică fusese anihilată. El consideră că poporul din statul politic modern e redus la „o adunătură dezorganizată de indivizi“. Un alt maestru al sociologiei, F. Tönnies (1926), realizează o analiză similară a societăților moderne și face distincția dintre „comunitatea“ tradițională (*Gemeinschaft*) și societatea modernă (*Gesellschaft*) în care toate legăturile sociale autentice au dispărut.

Multe exemple pot demonstra că agresivitatea umană nu este cauzată de densitatea populației ca atare, ci de lipsa structurii sociale, a legăturilor comune autentice și a interesului pentru viață. Unul dintre cele mai izbitoare este cel al kibuțurilor din Israel, care sunt foarte aglomerate, în care fiecare individ beneficiază de foarte puțin spațiu și foarte puțină intimitate (situația era și mai rea cu ani în urmă, când kibuțurile erau sărace). Cu toate acestea, era o lipsă extraordinară de agresivitate între membrii săi. Același lucru este valabil și pentru alte „comunități voluntare“ din întreaga lume. Un alt exemplu îl reprezintă Belgia și Olanda, două dintre țările cel mai dens populate din lume, a căror populație nu este nicidecum caracterizată de vreo agresivitate ieșită din comun. Nu prea am văzut aglomerații mai mari ca cele de la festivalurile de la Woodstock și Isle of Wight, și totuși, au fost complet lipsite de agresivitate. Ca să luăm un alt exemplu, insula Manhattan era una dintre cele mai dens populate locuri din lume în urmă cu treizeci de ani, și atunci nu era caracterizată de violență excesivă, așa cum este astăzi.

Oricine a stat într-un bloc mare de apartamente, în care locuiesc laolaltă sute de familii, știe că sunt puține locuri în care cineva are atâta intimitate și este mai puțin deranjat de vecinii de alături ca într-o astfel de clădire dens populată. Prin comparație, există mult mai puțină intimitate într-un sat mic, în care casele sunt mult mai dispersate și densitatea de populație este mult mai mică. Aici oamenii sunt mai conștienți de prezența celorlalți, sunt atenți, bârfesc despre viețile private ale altora și sunt în mod constant în aria vizuală a celorlalți; același lucru rămâne valabil, deși într-o măsură mult mai mică, pentru cartierele de suburbie din SUA.

Aceste exemple tind să arate că nu aglomerarea ca atare, ci condițiile sociale, psihologice, culturale și economice în care aceasta apare sunt responsabile pentru agresivitate. Este evident că suprapopularea, adică densitatea populației *în condiții de sărăcie,* provoacă tensiune și agresivitate; marile orașe din India, ca și ghetourile orașelor americane, sunt exemple de acest fel. Suprapopularea și densitatea de populație rezultată sunt maligne atunci când, din cauza lipsei de locuințe decente, oamenilor le lipsesc cele mai elementare condiții de protecție împotriva intruziunii directe și constante a altor indivizi. Suprapopularea înseamnă că un număr de oameni dintr-o societate dată depășește baza economică pentru a le furniza hrană adecvată, locuințe și un timp liber cu adevărat regenerator. Nu e nicio îndoială că suprapopularea are consecințe dezastruoase și că populația trebuie redusă la un nivel corelat cu baza economică. Dar într-o societate care are baza economică pentru a susține o populație numeroasă, densitatea în sine nu-l privează pe cetățean de intimitate și nu îl expune intruziunilor celorlalți.

Un standard de viață adecvat rezolvă, totuși, doar problema intimității și a expunerii constante în fața celorlalți. Dar nu

rezolvă problema *anomiei,* a lipsei de *Gemeinschaft,* a nevoii individului de a trăi într-o lume cu proporții umane, ai cărei membri se cunosc între ei ca persoane. *Anomia* societății industriale poate fi înlăturată numai dacă întreaga structură socială și spirituală se schimbă radical: dacă individul nu este doar cazat și hrănit adecvat, ci interesele societății devin identice cu interesele fiecărui individ; când relația cu semenii și exprimarea talentelor, mai degrabă decât consumerismul și ostilitatea față de semeni, devin principiile care guvernează viața socială și individuală. Aceasta este posibil în condițiile unei densități ridicate a populației, dar necesită o reconsiderare radicală a tuturor premiselor noastre și o schimbare socială radicală.

Din aceste considerații rezultă că toate analogiile dintre aglomerarea la animale și cea din cazul oamenilor este de o valoare limitată. Animalele „știu“ instinctiv ce spațiu și ce organizare socială le trebuie. Ele reacționează instinctiv cu agresivitate pentru a remedia o perturbare a spațiului sau structurii sociale. În aceste privințe, ele nu au alte mijloace prin care să răspundă la amenințări la adresa intereselor lor vitale. Dar omul are multe alte mijloace. El poate schimba structura socială, poate crea legături de solidaritate și de valori comune dincolo de zestrea instinctuală. Soluția animalelor la aglomerare este una biologic instinctivă; soluția omului este socială și politică.

Agresivitatea în sălbăticie

Din fericire, există un număr de studii recente asupra animalelor din sălbăticie care arată clar că agresivitatea observată în condiții de captivitate nu este prezentă atunci când animalele trăiesc în habitatul lor natural.[74]

Printre maimuțe, babuinii au reputația unei oarecare

violențe, și au fost studiați îndeaproape de către S. L. Washburn și I. DeVore (1971). Din motive de spațiu voi menționa doar concluzia la care au ajuns Washburn și DeVore, cum că, dacă structura socială generală nu este perturbată, comportamentul agresiv este puțin prezent; atunci când apare, este în esență o agresivitate a gesturilor și posturilor amenințătoare. Având în vedere cele discutate anterior despre aglomerare, merită menționat că ei nu au înregistrat nicio luptă între gășțile de babuini care se întâlneau la ochiul de apă. Au numărat mai bine de patru sute de babuini în jurul unei singure surse de apă la un moment dat și totuși nu au observat la ei niciun comportament agresiv. Ei au remarcat, de asemenea, că babuinii sunt chiar pașnici față de membrii altor specii de animale. Acest tablou este confirmat și completat de studiul babuinilor Chacma (*Papio ursinus*) al lui K.R.L. Hall (1960).

De un interes special este studiul comportamentului agresiv al *cimpanzeilor*, primatele care seamănă cel mai bine cu omul. Până acum câțiva ani, nu se știa nimic despre modul lor de viață în Africa ecuatorială. Cu toate acestea, până acum s-au efectuat trei stagii diferite de observare a cimpanzeilor în habitatul lor natural care oferă material foarte interesant cu privire la comportamentul agresiv.

V. și F. Reynolds, care au studiat cimpanzeii din pădurea Budongo (din Uganda), raportează o incidență extrem de scăzută a agresivității. „De-a lungul a 300 de ore de observație, au fost remarcate 17 dispute implicând lupte sau amenințări și manifestări de furie și niciuna dintre ele nu a durat mai mult de câteva secunde“ (V. și F. Reynolds, 1965). Doar în patru dintre aceste șaptesprezece dispute au fost implicați doi masculi adulți. Observațiile făcute de Jane Goodall asupra cimpanzeilor din rezervația Gombe Stream sunt în esență identice: „Comportamentul amenințător a fost remarcat în patru ocazii

când un mascul subaltern a încercat să ia hrana înaintea unui mascul dominant (...) Situații de atac au fost observate rar și masculii adulți au fost văzuți luptându-se o singură dată“ (J. Goodall, 1965). Pe de altă parte, există „un număr de activități și gesturi precum toaletarea reciprocă și ritualul de curtare, a căror funcție principală se pare că este de a stabili și menține relații bune între cimpanzeii din comunitate. Grupurile lor sunt cu precădere temporare și nu au fost remarcate alte relații stabile în afara celor mamă-pui. (J. Goodall, 1965). La acești cimpanzei nu s-a remarcat o ierarhie de dominație propriu-zisă, deși au fost observate șaptezeci și două de interacțiuni clare de dominare.

A. Kortlandt menționează o observație referitoare la incertitudinea cimpanzeilor care, așa cum vom vedea mai târziu, este foarte importantă pentru înțelegerea evoluției celei de-a „doua naturi“ a omului, caracterul său. El scrie:

> Toți cimpanzeii pe care i-am observat erau creaturi prudente, ezitante. Aceasta este una dintre cele mai puternice impresii care-i rămâne cuiva care a studiat îndeaproape cimpanzeii în sălbăticie. În spatele ochilor vii și curioși se poate simți o personalitate sceptică și contemplativă, într-o încercare permanentă de a găsi sensul unei lumi surprinzătoare. E ca și cum siguranța instinctului ar fi fost înlocuită la cimpanzei de incertitudinea intelectului — dar fără determinarea și hotărârea care-l caracterizează pe om (A. Kortlandt, 1962).

Kortlandt notează că, așa cum au demonstrat experimentele cu animale în captivitate, tiparele comportamentale ale cimpanzeilor sunt mult mai puțin înnăscute decât cele ale maimuțelor.[75]

Aș vrea să citez aici, dintre observațiile făcute de van Lawick-Goodall, una anume, deoarece este o bună ilustrare pentru afirmația capitală a lui Kortlandt despre caracterul ezitant și lipsa de decizie în comportamentul cimpanzeilor. Aceasta este relatarea:

Într-o zi a apărut Goliath, undeva pe pantă, urmat de o femelă necunoscută, aflată în perioada rutului. Am făcut repede împreună cu Hugo o grămadă de banane care putea fi văzută de amândoi cimpanzeii și ne-am ascuns în cort ca să-i observăm. Când femelei i-a căzut deodată privirea pe tabăra noastră, s-a năpustit într-un copac și de-acolo a început să privească atentă. Goliath s-a oprit brusc și el și s-a uitat la ea. Pe urmă s-a uitat la banane. A mai coborât puțin panta, s-a oprit și a privit înapoi la femelă. Aceasta nu se mișcase. Încet, Goliath a continuat să coboare și, de data asta, femela a coborât tăcută din copac și a dispărut în tufișuri. Când Goliath s-a întors și a văzut că dispăruse, a zbughit-o înapoi și, peste o clipă, femela s-a cățărat iar în copac, urmată de Goliath care se zburlise de tot. A puricat-o o vreme, dar mereu se uita spre tabără. De unde se afla nu mai putea vedea bananele, dar bineînțeles că știa că erau acolo, și cum nu mai venise în tabără de zece zile probabil că îi lăsa gura apă.

Brusc, a coborât și din nou s-a îndreptat spre noi, oprindu-se la fiecare câțiva pași ca să se uite înapoi la femelă. Stătea nemișcată, dar Hugo și cu mine am avut amândoi impresia clară că dorea să scape de compania lui Goliath. Când Goliath a coborât ceva mai mult panta, nu mai putea vedea femela din cauza vegetației; s-a uitat înapoi și s-a urcat iute într-un copac. Femela nu plecase. Goliath a coborât, a mai parcurs câțiva metri, apoi s-a grăbit să urce în alt copac. Era tot acolo. Și tot așa a continuat vreo cinci minute, timp în care Goliath se îndrepta spre banane.

Când a ajuns în loc deschis, Goliath s-a confruntat cu altă problemă: nu mai erau copaci în care să se urce pentru a vedea femela. De trei ori a ieșit în loc deschis — pe urmă s-a întors și s-a urcat înapoi în ultimul copac. Femela nu se mișcase. Deodată, Goliath păru că a luat o hotărâre și foarte repede se îndreptă spre banane. Înșfăcând doar una, se întoarse în fugă să se urce iar în copac. Femela rămăsese pe aceeași creangă. Goliath își termină babana și, ca și cum ar fi fost puțin mai liniștit, s-a repezit iar la grămada de fructe, a luat un braț întreg și iar s-a grăbit să se urce în copac. Dar de data asta femela dispăruse; câtă vreme Goliath adunase bananele, ea coborâse de pe creangă, uitându-se mereu peste umăr în direcția lui Goliath, și dispăruse pe nesimțite.

Am urmărit amuzați consternarea lui Goliath. A lăsat să-i cadă toate bananele, s-a repezit la copacul unde o lăsase, s-a uitat de jur-împrejur, pe urmă a dispărut și el în tufișuri. Următoarele douăzeci de minute a tot căutat femela; l-am văzut cum se urca mereu în câte un copac, cercetând împrejurimile. Dar n-a mai găsit-o, și până la urmă a renunțat, s-a înapoiat în tabără, s-a așezat, părând epuizat, și a început să mănânce încet banane. Dar și acum mai întorcea capul și se uita spre pantă (J. Van Lawick-Goodall, 1985, pp. 108–110).

Este de-a dreptul surprinzătoare incapacitatea cimpanzeului mascul de a lua o decizie dacă să mănânce întâi bananele sau să se împerecheze. Dacă am vedea același comportament la un bărbat, am spune că suferă de îndoială obsesională, pentru că individul normal nu ar avea nicio dificultate în a acționa conform impulsului dominant din structura sa de caracter; caracterul oral receptiv ar mânca întâi banana și ar amâna satisfacerea impulsului sexual; „caracterul genital“ ar lăsa mâncarea să aștepte până după gratificarea sexuală. În orice caz, omul ar acționa fără nicio îndoială sau ezitare. De vreme ce e greu de presupus că masculul din exemplu suferă de nevroză obsesională, întrebarea cu privire la acest comportament al său pare să-și găsească răspunsul în afirmația lui Kortlandt la care, din păcate, van Lawick-Goodall nu face nicio referire.

Kortlandt descrie toleranța remarcabilă a cimpanzeilor față de pui, precum și respectul față de cei mai vârstnici, chiar și atunci când nu mai sunt în putere. Van Lawick-Goodall subliniază aceeași caracteristică:

> Cimpanzeii prezintă, în mod normal, un grad mare de toleranță unii față de alții. Aceasta este adevărat în special pentru masculi, mai puțin pentru femele. Am observat o situație tipică de toleranță a unui individ dominant față de unul inferior atunci când un mascul adolescent se hrănea din singurul mănunchi de fructe coapte dintr-un palmier. Un mascul matur s-a urcat și el, dar nu a încercat să schimbe situația; doar s-a urcat și el lângă cel tânăr și au mâncat alături. În circumstanțe similare, un cimpanzeu inferior se poate urca lângă unul dominant, dar îi va atinge buzele sau îl va mângâia pe coapse sau în zona genitală înainte de-a încerca să se hrănească. Toleranța dintre masculi este remarcabilă în mod special în sezonul de împerechere, ca de exemplu în situația descrisă mai sus, când am observat șapte masculi care se împerecheau cu aceeași femelă, fără să dea vreun semn de agresivitate între ei; unul dintre masculi era adolescent (J. Van Lawick-Goodall, 1968).

Despre *gorilele* observate pe teren, G. B. Schaller relatează

că, în general, „interacțiunea“ dintre grupuri este pașnică. Cum am arătat mai sus, un mascul a avut izbucniri agresive de paradă și „într-o situație, am observat o vagă agresivitate din partea unei femele, un exemplar tânăr și un pui, sub forma unor atacuri incipiente față de niște intruși dintr-un alt grup. Cele mai multe incidente de agresivitate între grupuri s-au rezumat la țintuire cu privirea și gălăgie“. Schaller nu a fost martor la niciun act de agresivitate majoră între gorile. Este cu atât mai remarcabil cu cât teritoriile grupurilor de gorile nu numai că se suprapuneau, dar chiar păreau să fie folosite în comun de populația de gorile. Așa că ar fi existat multe ocazii de fricțiuni (G.B. Schaller, 1963, 1965).

Trebuie acordată o atenție serioasă relatărilor făcute de Van Lawick-Goodall în legătură cu comportamentul de hrănire, deoarece observațiile ei au fost utilizate de un număr mare de autori ca argument pentru caracterul carnivor sau de „prădător“ al cimpanzeilor. Ea afirmă că „cimpanzeii din rezervația Gombe Stream (și probabil în cele mai multe locuri pe întregul teritoriu de răspândire a speciei) sunt omnivori (...) Cimpanzeii sunt cu precădere vegetarieni; aceasta înseamnă că, de departe, cea mai mare proporție de hrană din dieta lor este compusă din vegetale“ (J. Van Lawick-Goodall, 1968). Au existat anumite excepții de la regulă. În cursul primului ei stagiu de cercetare de teren, ea sau asistenta ei au observat cimpanzei care se hrăneau cu carnea altor mamifere în douăzeci și opt de cazuri. În plus, la examinarea mostrelor de fecale, ocazional în timpul primilor doi ani și jumătate și regulat în ultimii doi ani și jumătate, s-au găsit, cu totul, rămășițele a treizeci și șase de mamifere diferite, în plus față de cele pe care au fost văzuți mâncându-le. Mai mult, ea relatează și patru cazuri din timpul acestor ani, trei în care un cimpanzeu mascul a prins și ucis un pui de babuin și unul în care victima a fost o maimuță roșie

Colobus, probabil femelă. Mai mult decât atât, a observat un grup de cimpanzei care au mâncat șaizeci și opt de mamifere (cu precădere primate) în decursul a patruzeci și cinci de luni, adică aproximativ unul și jumătate pe lună. Aceste cifre confirmă afirmația anterioară a autoarei cum că „dieta cimpanzeilor este în mare măsură vegetariană“ și astfel consumul de carne este mai curând o excepție. Totuși, în cunoscuta sa lucrare *În umbra omului*, autoarea afirmă categoric faptul că ea și soțul ei „au văzut cimpanzei mâncând carne destul de frecvent“ (J. Van Lawick-Goodall, 1985), dar fără să citeze cifrele ilustrative din lucrarea sa anterioară, care arată relativa lipsă de frecvență a consumului de carne. Subliniez acest lucru deoarece lucrările care au urmat acestui studiu abundă în comentarii care subliniază caracterul de „prădător“ al cimpanzeilor, pe baza variantei de date furnizate de van Lawick-Goodall (1985). Dar, așa cum au arătat mulți autori, cimpanzeii sunt omnivori; ei au dietă predominant vegetariană. Faptul că ocazional (de fapt, rar) mănâncă și carne nu îi face nici carnivore și, cu siguranță, nici animale de pradă. Dar utilizarea termenilor de „prădător“ și „carnivor“ insinuează că omul este distructiv din fire.

Teritorialism și dominare

Imaginea bine cunoscută a agresivității animalelor a fost influențată în mare măsură de conceptul de *teritorialism.* Cartea *Teritorial Imperative* (1967) al lui Robert Ardrey a lăsat în mintea publicului larg impresia că omul este dominat de un instinct de apărare a teritoriului său, moștenit de la strămoșii săi din regnul animal. Acest instinct ar fi una dintre principalele cauze ale agresivității la animale și la om. Se pot face cu ușurință analogii și mulți agreează ideea facilă că războaiele sunt cauzate de puterea aceluiași instinct.

Ideea, cu toate acestea, este complet eronată dintr-un număr de motive. În primul rând, conceptul de teritorialitate nu se aplică. „Teritorialitatea apare numai la animalele mai dezvoltate, ca vertebratele și artropodele, și chiar și la ele într-o măsură restrânsă“ (J.P. Scott, 1968a). Alți cercetători ai comportamentului, precum Zing Yang Kuo, sunt „înclinați mai degrabă să creadă că așa-numiul «teritorialism defensiv» este, la urma urmei, pur și simplu un nume frumos dat tiparelor de reacție la străini, asezonat cu antropomorfism și darwinism de secol al XIX-lea. Este nevoie de alte cercetări experimentale mai sistematice pentru a ne exprima în această chestiune“ (Zing Yang Kuo, 1960).

N. Tinbergen face distincția între teritorialismul speciei și cel al individului: „Pare să fie o certitudine că selectarea teritoriilor se face pe baza proprietăților la care animalele reacționează instinctual. Aceasta face ca toate animalele din aceeași specie, sau cel puțin cele din aceeași populație, să își aleagă același tip de habitat. Cu toate acestea, legătura personală a unui mascul față de teritoriul său — o reprezentare particulară a teritoriului de împerechere a unei specii — este rezultatul unui proces de învățare“ (N. Tinbergen, 1953).

În descrierea primatelor am văzut cât de des se suprapun teritoriile. Dacă putem învăța ceva din observarea maimuțelor antropoide, este chiar faptul că grupuri diferite de primate sunt foarte tolerante și flexibile cu privire la teritoriul lor și pur și simplu nu oferă o imagine care să ne permită analogia cu societatea care își apără pătimaș granițele și previne prin forță pătrunderea oricărui „străin“.

Presupunerea că teritorialismul stă la baza agresivității umane este greșită și din alt motiv. Apărarea teritoriului are funcția *de evitare* a unor conflicte grave, care ar deveni necesare dacă teritoriul ar fi invadat până la punctul la care ar

genera o aglomerare excesivă. În realitate, comportamentul de amenințare în care se manifestă agresivitatea teritorială este modul instinctiv de menținere a păcii și echilibrului spațial. Zestrea instinctivă a animalelor are funcția pe care o au, la oameni, înțelegerile legale. Așa că instinctul devine desuet atunci când există alte moduri simbolice de a marca un teritoriu și de a avertiza: accesul interzis. Merită reținut și faptul că, așa cum vom vedea mai târziu, cele mai multe războaie izbucnesc cu scopul de a obține diverse feluri de avantaje, și nu ca apărare împotriva unei amenințări la adresa teritoriului cuiva — așa cum susține ideologia belicoșilor decidenți.

Impresii la fel de greșite sunt răspândite și în ce privește conceptul de *dominare*. La multe specii, dar în niciun caz la toate, se poate observa că grupurile sunt organizate ierarhic. Cel mai puternic mascul are prioritate la hrană, împerechere și toaletare în fața altor masculi aflați pe treptele inferioare ale ierarhiei.[76] Dar dominarea, ca și teritorialismul, nu există în niciun caz la toate animalele și, din nou, nu în mod regulat la vertebrate și mamifere.

Cu privire la dominația în rândul primatelor nonumane, descoperim o mare diferență între unele specii de maimuțe, ca babuinii și macacii, care au sisteme ierarhice stricte și destul de bine dezvoltate, și maimuțele antropoide la care tiparele de dominare sunt mult mai slabe. Schaller relatează despre gorilele de munte:

> Interacțiuni de dominare clară au fost observate în 110 rânduri. Dominația a fost cel mai frecvent impusă cu privire la căi înguste de trecere, pe care un individ își revendica dreptul să treacă, sau la alegerea unui loc de așezat, atunci când un mascul dominant l-a înlăturat pe unul inferior. Gorilele își manifestă dominația cu minimum de acțiuni. De obicei, un individ inferior se dă pur și simplu din calea unuia dominant la apariția acestuia sau la o scurtă privire. Gestul cel mai frecvent remarcat

> care a implicat contact corporal a fost când un individ dominant l-a atins ușor cu dosul mâinii pe cel inferior (G.B. Schaller, 1965).

În raportul lor despre cimpanzeii din pădurea Budongo, V. și F. Reynolds afirmă:

> Deși existau oarece dovezi de diferențe de statut între indivizi, interacțiunile de dominare au constituit doar o parte minimă în comportamentul observat al cimpanzeilor. Nu era nicio dovadă a unei ierarhii liniare de dominare între masculi sau femele; și nu existau lideri permanenți ai grupurilor (V. și F. Reynolds, 1965).

În studiul său despre babuini, T.E. Rowell aduce argumente împotriva întregului concept de dominare și afirmă că „dovezile circumstanțiale sugerează că ideea de comportament ierarhic este asociată cu tensiunile de diverse feluri provocate de mediu, condiții de stres în care animalul de rang mai mic va fi primul care va prezenta simptome fiziologice (rezistență scăzută la boli, de exemplu). Dacă comportamentul de supunere este cel care determină rangul (mai degrabă decât comportamentul dominant, așa cum se presupune adesea), se poate observa că factorul stres afectează direct toți indivizii în grade diferite, în funcție de structura lor, producând în același timp schimbări fiziologice și comportamentale (comportament de supunere); mai departe, acest comportament de supunere va da naștere unei organizări sociale ierarhice.“ El ajunge la concluzia că „ierarhia pare să fie menținută cu precădere de tiparele de comportament de supunere și de către animalele de rang inferior, mai degrabă decât de cele de rang superior“ (T. E. Rowell, 1966).

W.A. Mason exprimă, de asemenea, rezerve serioase bazate pe studiile sale asupra cimpanzeilor:

> Abordarea noastră este că „dominarea“ și „supunerea“ sunt, pur și simplu, două denumiri convenționale date faptului că adesea, în relațiile dintre cimpanzei, unul intimidează și celălalt este intimidat. În mod firesc, ne-am aștepta ca, în orice grup, animalul cel mai mare, mai puternic, mai

> violent și mai agresiv (care îi intimidează pe aproape toți ceilalți) să afișeze un fel de statut de dominație generală. Aceasta explică, fără îndoială, faptul că în sălbăticie, masculii adulți le domină pe femelele adulte, iar ele, la rândul lor, domină exemplarele tinere și puii. În afară de această observație, totuși, nu există niciun indiciu că grupurile de cimpanzei, ca întreg, ar fi organizate ierarhic; și nu există nici vreo dovadă convingătoare a unei pulsiuni autonome spre supremație socială. Cimpanzeii sunt voluntari, impulsivi și lacomi, cu siguranță o bază suficientă pentru dezvoltarea relațiilor de dominare și supunere, fără contribuția de unor motivații și nevoi sociale specializate.
>
> Dominarea și supunerea pot fi privite, astfel, ca produsul secundar natural al interacțiunii sociale și doar ca una dintre fațetele relației dintre doi indivizi (...) (W.A. Mason, 1970).

Pentru dominare, în măsura în care există, se aplică același comentariu pe care l-am facut cu privire la teritorialism. Are funcția de a conferi unui grup pace și coeziune și de a preveni fricțiunile care ar putea conduce la lupte serioase. Omul înlocuiește instinctul absent cu înțelegeri, etichetă și legi.

Dominarea la animale a fost interpretată pe scară largă ca „tiranie“ feroce a liderului îmbătat de puterea asupra grupului. Este adevărat că la maimuțe, de exemplu, autoritatea liderului se bazează adesea pe frica pe care o insuflă celorlalți. Dar printre maimuțele antropoide, ca la cimpanzei, de exemplu, nu frica de represalii în fața celui mai puternic, ci competența lui de a conduce grupul este ceea ce pune bazele autorității sale. Kortlandt (1962) relatează despre un cimpanzeu bătrân care și-a menținut conducerea datorită experienței și înțelepciunii sale, în ciuda faptului că fizic era slăbit.

Oricare este rolul dominării la animale, pare să fie foarte clar că animalul dominant trebuie să-și merite rolul — adică să demonstreze că are mai multă putere fizică, înțelepciune, energie sau orice altceva îl face acceptat ca lider. Un experiment foarte ingenios cu maimuțe, condus de J.M.R. Delgado (1967), sugerează că, dacă liderul își pierde calitățile particulare chiar și temporar, rolul său de conducător se

încheie. În istoria umanității, când dominația a devenit instituțională și nu a mai fost o funcție a competenței personale, așa cum încă mai este în multe societăți primitive, liderul nu mai trebuie să fie constant în deplinătatea trăsăturilor sale caracteristice, de fapt nici nu mai e nevoie să le aibă. Sistemul social îi obișnuiește pe oameni să vadă funcția, uniforma sau orice altceva ar mai putea fi ca dovada competenței liderului, și câtă vreme aceste simboluri, susținute de către întregul sistem, sunt prezente, omul de rând nici măcar nu îndrăznește să se întrebe dacă împăratul poartă haine.

Agresivitatea la alte mamifere

Nu numai primatele demonstrează foarte puțină agresivitate, dar și toate celelalte mamifere, de pradă sau nu, prezintă un comportament agresiv mai redus decât ar fi de așteptat în cazul în care teoria hidraulică a lui Lorenz ar fi corectă.

Chiar și printre cele mai agresive animale, șobolanii, intensitatea agresivității nu este atât de mare cum indică exemplele lui Lorenz. Sally Carrighar a atras atenția asupra diferenței dintre un experiment cu șobolani pe care Lorenz îl citează în favoarea ipotezei sale și un alt experiment care arată limpede că punctul critic nu este agresivitatea înnăscută a șobolanilor, ci anumite condiții responsabile pentru o mai mică sau mai mare agresivitate:

> După părerea lui Lorenz, Steiniger a luat șobolani cenușii din diferite locuri și i-a pus într-un țarc ce le oferea condiții de viață complet naturale. La început păreau să se teamă unii de alții; nu erau într-o dispoziție agresivă, dar se mușcau dacă se întâlneau din întâmplare, mai ales dacă alergau unul către celălalt pe o latură a țarcului și se ciocneau în viteză.[77]
>
> Curând, șobolanii lui Steiniger au început să se atace între ei și s-au bătut până au murit cu toții, cu excepția unei singure perechi. Descendenții acestora au format un clan, care ulterior a măcelărit orice șobolan străin a

fost introdus în mediul lor.

Exact în anii când se efectua acest experiment, John B. Calhoun cerceta și el, la Baltimore, comportamentul șobolanilor. Populația inițială a lui Steiniger avea 15 șobolani; a lui Calhoun, 14, de asemenea complet străini între ei. Dar țarcul lui Calhoun era de șaisprezece ori mai mare decât cel al lui Steiniger și mai ofertant în alte moduri: „adăposturi“ pentru cei fugăriți de colegii ostili (în sălbăticie există probabil astfel de refugii) și toți șobolanii lui Calhoun au fost marcați pentru identificare.

Timp de 27 de luni, mișcările fiecărui șobolan au fost înregistrate dintr-un turn aflat în mijlocul unui spațiu larg. După câteva lupte pe parcursul perioadei de acomodare, ei s-au împărțit în două clanuri și niciunul nu a încercat eliminarea celuilalt. Treceau foarte des încolo și încoace netulburați — unii atât de des, încât au fost porecliți mesageri“ (S. Carrighar, 1968).[78]

Așa cum a arătat J.P. Scott, unul dintre cei mai remarcabili cercetători ai agresivității animalelor, spre deosebire de vertebrate și nevertebratele inferioare, agresivitatea este foarte întâlnită la artropode, așa cum demonstrează luptele feroce dintre raci, și la insectele sociale ca viespile și unii păianjeni, la care femela atacă și mănâncă masculul. Multă agresivitate poate fi întâlnită și la pești și reptile. El scrie:

Fiziologia comparată a comportamentului de luptă al animalelor face loc unei concluzii foarte importante și anume că stimularea primară pentru comportamentul agresiv este externă; aceasta înseamnă că nu există nicio stimulare internă spontană care îi creează unui individ nevoia de a se lupta, indiferent de mediul extern. Factorii fiziologici și emoționali implicați în sistemul comportamental belicos sunt astfel complet diferiți de cei implicați în comportamentul sexual și de hrănire.

Mai departe, Scott afirmă:

În condiții naturale, ostilitatea și agresivitatea în sensul de comportament belicos *distructiv și dezadaptativ* (s.n.) sunt greu de găsit în comunitățile de animale.

Abordând problema specifică a stimulării interne spontane postulată de Lorenz, Scott spune:

Toate informațiile actuale indică faptul că comportamentul agresiv la mamiferele superioare, inclusiv la om, își are originea în stimularea

> externă și că nu există nicio dovadă a stimulării interne spontane. Procesele emoționale și fiziologice prelungesc și amplifică efectele stimulării, dar nu stau la originea ei (J. P. Scott, 1968a).[79]

Are omul vreo inhibiție de a ucide?

Una dintre cele mai importante idei în lanțul de explicații date de Lorenz agresivității umane este ipoteza că omul, spre deosebire de animalele de pradă, nu a dezvoltat inhibiții instinctuale împotriva uciderii celor din aceeași specie; el explică acest punct prin presupunerea că omul, ca toate animalele neprădătoare, nu are arme naturale periculoase precum gheare, etc. și astfel nu avea nevoie de astfel de inhibiții; dar lipsa lui de inhibiții instinctuale devine extrem de periculoasă pentru că are arme.

Dar este oare adevărat că omul nu are nicio inhibiție de a ucide?

Istoria omenirii este atât de frecvent impregnată de crimă, că la o primă vedere ar părea improbabil ca el să aibă vreo inhibiție. Totuși, acest răspuns devine chestionabil dacă reformulăm întrebarea ca să sune astfel: are omul vreo inhibiție de a ucide ființe vii, oameni și animale cu care se identifică într-o măsură mai mare sau mai mică, adică nu-i sunt complet „străine“ și de care este legat afectiv?

Există unele dovezi că astfel de inhibiții s-ar putea să existe și că actul uciderii poate fi urmat de un sentiment de vinovăție.

Se poate vedea cu ușurință din reacții întâlnite în viața de zi cu zi că elementul de familiaritate și empatie joacă un rol în generarea de inhibiții de a omorî animale. Mulți simt o aversiune clară față de a ucide și mânca un animal familiar sau unul pe care l-au avut ca animal de casă, precum un iepure sau o capră. Sunt mulți care nu ar ucide un astfel de animal, iar gândul de a-l mânca le provoacă o repulsie totală. De obicei, aceiași oameni nu au nicio ezitare în a mânca un animal

asemănător atunci când lipsește elementul de empatie. Dar nu este vorba doar de o inhibiție de a ucide animalele cunoscute personal, ci și o reținere provocată de sentimentul de identificare cu animalul ca o altă ființă vie. Poate exista un sentiment de vinovăție, conștient sau inconștient, legat de distrugerea vieții, mai ales când există o anumită empatie. Acest sentiment de apropiere de animal și nevoia de a se împăca cu gândul crimei se manifestă într-o manieră cu adevărat dramatică în ritualurile cultului ursului, al vânătorilor din paleolitic (J. Mahringer, 1952).[80]

Sentimentul de identificare cu toate creaturile care împărtășesc cu omul calitatea de *a fi viu* a fost făcut explicit ca un principiu moral important în gândirea indiană și a dus la interdicția de a ucide orice animal în hinduism.

Nu este improbabil să existe și inhibiții împotriva uciderii altor ființe umane, dacă există un sentiment de identificare și empatie. Trebuie să începem ținând cont de faptul că, pentru omul primitiv, „străinul“, individul care nu aparținea aceluiași grup, nu era adesea perceput ca semen, ci ca „ceva“ cu care nu se identifica. În general, există o mai mare rezervă în a ucide un membru al aceluiași grup și una dintre cele mai severe pedepse pentru fapte rele în societatea primitivă era adesea ostracizarea, mai degrabă decât moartea. (Aceasta se vede încă în pedepsirea lui Cain din Biblie.) Dar nu trebuie să ne limităm la aceste exemple din societatea primitivă. Chiar și într-o cultură foarte civilizată ca cea greacă, sclavii erau percepuți ca nefiind pe de-a-ntregul umani.

Descoperim același fenomen în societatea modernă. Toate guvernele încearcă, în caz de război, să trezească în rândul popoarelor lor sentimentul că inamicul nu este uman. Unii nu-l numesc corect, ci sub un alt nume, ca în timpul Primului Război Mondial, când germanii erau numiți „huni“ de către englezi sau

„capete seci“ de către francezi. Această distrugere a umanității inamicului a atins o culme cu inamicii de altă culoare. Războiul din Vietnam a oferit multe exemple pentru faptul că mulți soldați americani aveau un sentiment minim de empatie față de oponenții lor vietnamezi, pe care-i numeau „gălbejiți“. Chiar termenul de „ucidere“ este eliminat fiind înlocuit cu „irosire“. Locotenentul Calley, acuzat și condamnat pentru uciderea unui număr de civili vietnamezi, bărbați, femei și copii, la My Lai, a folosit ca argument în apărarea lui ideea că nu fusese educat să-i privească pe soldații din Frontul de Eliberare Națională („Viet Cong“) ca pe niște ființe umane, ci doar ca pe niște „inamici“. Dacă justificarea este o apărare suficient de bună sau nu, aceasta nu face obiectul discuției noastre. Este cu siguranță un argument puternic, pentru că este adevărat și pune în cuvinte atitudinea fundamentală față de țăranii vietnamezi. Hitler a făcut același lucru numindu-i *Untermenschen* (oameni inferiori) pe „inamicii politici“ pe care dorea să-i distrugă. Este aproape o regulă ca, atunci când cineva încearcă să le ușureze alor lui sarcina de a ucide ființe aflate de cealaltă parte, să-și îndoctrineze propriii soldați cu sentimentul că cei măcelăriți sunt nonpersoane.[81]

Un alt mod de a-l reduce pe celălalt la statutul de „nonpersoană“ este tăierea tuturor legăturilor afective cu el. Aceasta apare ca stare de spirit generală în anumite cazuri patologice grave, dar se poate întâmpla trecător în cazul cuiva care nu este bolnav. Nu contează dacă obiectul agresivității cuiva este un străin sau o rudă apropiată; ce se întâmplă este că agresorul se deconectează emoțional de acea persoană și o „îngheață“. Celălalt nu mai este perceput ca ființă și devine un „lucru — un ceva acolo“. În aceste condiții nu există inhibiții nici măcar împotriva celor mai grave forme de distructivitate. Există suficiente dovezi clinice pentru afirmația că agresivitatea

distructivă apare, în mare măsură, împreună cu retragerea emoțională momentană sau cronică.

Ori de câte ori o altă ființă nu mai este percepută ca umană, actul distructivității și cruzimii capătă o nuanță diferită. Un exemplu simplu va demonstra acest lucru. Dacă un hinduist sau un budist, de exemplu, care are o empatie autentică și profundă față de toate ființele vii, ar vedea o persoană obișnuită omorând o muscă fără nicio ezitare, ar putea judeca acest act ca fiind expresia unei brutalități și distructivități considerabile, dar s-ar înșela. Ideea este că mulți nu percep o muscă precum o ființă simțitoare, așa că o tratează ca pe orice alt „lucru“ supărător; astfel de oameni nu sunt neapărat cruzi, chiar dacă percepția lor despre „ființele vii“ este limitată.

---

[67] Citat în C. și W. M. S. Russell (1968).

[68] Citat în *ibid*.

[69] Cf., de asemenea, lucrarea lui P. Leyhausen pe tema aglomerării (1965), în special despre influența supraaglomerării la om.

[70] Fenomene similare pot fi observate în cazul oamenilor, când foametea mai degrabă scade nivelul de agresivitate, în loc să-l crească.

[71] Vezi interesantele cercetări despre nevoia umană de spațiu ale lui T.E. Hall (1963, 1966).

[72] Un exemplu este cel al cimpanzeului încărunțit care a rămas liderul grupului, deși fizic era inferior celor mai tineri; se pare că viața în sălbăticie, cu multitudinea ei de provocări, îl făcuse să-și dezvolte un soi de înțelepciune care îi garanta rolul de lider.

[73] Aceeași teză a fost enunțată de către C. și W. M. S. Russell (1968, 1968a).

[74] Studii de teren ale primatelor nonumane au fost realizate întâi de H.W. Nissen (1931) cu cercetarea cimpanzeilor; de către H.C. Bingham (1932) cu studiul gorilelor și de către C.R. Carpenter (1934) cu observarea maimuței urlătoare. Subiectul studiilor de teren ale primatelor a rămas inactiv aproape douăzeci de ani de la aceste studii. Deși un număr de studii de teren sumare au fost realizate de atunci, o

nouă serie de observații amănunțite pe termen lung au început abia pe la jumătatea anilor 1950, odată cu înființarea Japan Monkey Center la Universitatea din Kyoto și cu studiul efectuat de către S.A. Altman despre colonia de maimuțe rhesus de la Cayo Santiago. Astăzi, mai bine de cincizeci de persoane sunt implicate în astfel de studii. Cea mai bună antologie despre comportamentul primatelor se găsește în I. DeVore, ed. (1965), cu o bibliografie extrem de amănunțită. Dintre lucrările din acest volum aș vrea să le menționez aici pe cele ale lui K.R.L. Hall și I. DeVore (1965); pe cea despre „Maimuțele rhesus din nordul Indiei“ de C.H. Southwick, M. Beg și M.R. Siddiqi (1965); „Comportamentul gorilei de munte“ de G.B. Schaller (1965); „Cimpanzeii din pădurea Bodongo“ de V. și F. Reynolds (1965) și „Cimpanzeii din rezervația Gombe Stream“ de Jane Goodall (1965). Goodall și-a continuat cercetarea până în 1965 și a publicat descoperirile ulterioare împreună cu cele anterioare sub numele ei de căsătorie, Jane van Lawick-Goodall (1968). În cele ce urmează am folosit și A. Kortlandt (1962), și K.R.L. Hall (1964).

[75] K. J. și J. Hayes de la Laboratoarele Yerkes de biologie a primatelor din Orange Park, Florida, care au crescut un cimpanzeu acasă și l-au supus unei educații umanizante „forțate“, au constatat la acesta un I.Q. de 125 la vârsta de doi ani și opt luni (C. Hayes, 1951; și K.J. Hayes și C. Hayes, 1951).

[76] S-au făcut mai rar paralele între această ierarhie și rădăcinile „instinctuale“ ale dictaturii decât între teritorialism și patriotism, deși logica ar fi aceeași. Motivul acestui tratament diferit stă probabil în faptul că nu este atât de spectaculos să construiești o bază instinctuală pentru dictatură, cât este pentru „patriotism“.

[77] Cei mai mulți specialiști în psihologia animalelor, de fapt, nu ar numi „complet naturale“ condițiile oferite de niciun țarc — mai ales dacă era atât de mic încât indivizii se ciocneau între ei dacă alergau de-a lungul gardului.

[78] Cf. S.A. Barnett și M.M. Spencer (1951) și S.A. Barnett (1958, 1958a).

[79] Zing Yang Kuo a ajuns la concluzii similare în cercetările sale experimentale despre lupta la mamifere (1960).

[80] Cred că un motiv asemănător stă la baza ritualului evreiesc de a nu mânca lapte și carne. Laptele și produsele lactate sunt simboluri ale vieții; ele simbolizează animalul viu. Interdicția de a mânca lapte și carne în același timp pare să indice aceeași tendință de a face o distincție clară între animalul viu și animalul mort, ajuns hrană.

[81] Tom Wicker a subliniat aceeași idee în editorialul care conține reflecțiile sale asupra masacrării de ostatici și deținuți de-a valma de către forțele de ordine în asaltul asupra închisorii Attica, New York. Wicker face referire la o declarație a lui

Nelson A. Rockefeller, guvernatorul statului New York, după masacrul de la Attica, și care începe cu propoziția: „Inimile noastre sunt alături de familiile ostaticilor care au murit la Attica“ după care comentează: „Mare parte din ceea ce a mers prost la Attica — și ce este greșit la cele mai multe dintre închisorile și «centrele de corecție» americane — poate fi găsit în simplul fapt că nici prin această propoziție și nici în vreo alta, guvernatorul sau vreun alt oficial nu a exprimat vreun cuvânt de compasiune față de familiile prizonierilor morți. Este adevărat că la vremea aceea se credea că morțile ostaticilor fuseseră cauzate de către prizonieri, mai degrabă decât — așa cum știm astăzi — de gloanțele și alicele celor cărora li se ordonase să treacă zidurile închisorii trăgând. Dar chiar dacă nu poliția, ci prizonierii i-ar fi ucis pe ostatici, ei tot oameni erau, și cu siguranță mamele, soțiile și copiii lor erau oameni și ei. Dar inima oficială a statului New York și a oficialilor săi nu s-a îndreptat către niciunul dintre ei. Aceasta este esența problemei; în prea multe cazuri, prizonierii, mai ales cei de culoare, nu sunt nici văzuți și nici tratați ca niște ființe umane. Și dacă ei nu sunt văzuți, atunci nici familiile lor“.

Wicker continuă: „Membrii grupului de observatori speciali care au încercat o negociere la Attica i-au auzit în mod repetat pe prizonieri insistând că și ei sunt oameni și că, mai presus de orice, doreau să fie tratați ca atare. Odată, într-o sesiune de negociere printre gratiile care separau teritoriul prizonierilor și cel al oficialilor, Walter Dunbar, comisar adjunct al penitenciarelor, i-a spus unui lider al deținuților, Richard Clark: «În 30 de ani n-am mințit niciodată un deținut». «Dar un om?», a întrebat calm Clark“ (*The New York Times*, 18 septembrie 1971).

CAPITOLUL 7

Paleontologia

Omul — o singură specie?

Trebuie să ne amintim că datele despre animale folosite de Lorenz se refereau la agresivitatea intraspecifică, și nu la agresivitatea între specii diferite de animale. Întrebarea care se ridică este: putem fi absolut siguri că oamenii, în relația lor cu alți oameni, se percep unii pe alții ca fiind din aceeași specie și astfel reacționează cu tiparele comportamentale proiectate genetic față de semenii lor? Nu vedem, din contră, că la multe popoare primitive chiar un om dintr-un alt trib sau dintr-un sat vecin este privit ca un străin sau chiar ca nefiind om, și ca atare nu există empatie pentru el? Doar în procesul evoluției sociale și culturale a crescut numărul celor care sunt acceptați ca ființe umane. Se pare că avem motive suficiente să credem că omul nu-și percepe toți semenii ca membri ai aceleiași specii, pentru că recunoașterea unui alt om nu este facilitată de acele reacții instinctive sau automate prin care orice miros, formă sau culoare poate da animalelor dovada imediată a identității de specie. De fapt, în multe experimente cu animale s-a demonstrat că și un animal poate fi păcălit sau făcut să se îndoiască de apartenența la aceeași specie ca semenii săi.

Tocmai pentru că omul este mai prost echipat instinctual decât orice alt animal, el nu-și recunoaște sau identifică semenii la fel de ușor ca animalele. Pentru el, limba, obiceiurile, îmbrăcămintea și alte criterii, percepute mai degrabă de minte

decât de instincte, determină cine este din aceeași specie și cine nu, și presupune că orice grup care este ușor diferit nu împărtășește aceeași umanitate. De aici derivă paradoxul că omului, exact din cauza lipsei echipamentului instinctual, îi lipsește și percepția identității speciei sale și percepe un străin ca făcând parte din altă specie; cu alte cuvinte, *umanitatea omului este ceea ce îl face atât de inuman.*

Dacă aceste considerații sunt corecte, pledoaria lui Lorenz se năruie, deoarece toate constructele sale ingenioase și concluziile la care ajunge se bazează pe agresivitatea între membrii aceleiași specii. În acest caz se ridică o cu totul altă problemă, și anume aceea a agresivității înnăscute a animalelor față de membrii *altor* specii. În ce privește această agresivitate interspecifică, datele despre animale prezintă, din contră, puține dovezi că o astfel de agresivitate interspecifică este programată genetic, cu excepția cazurilor în care animalul se simte amenințat sau în care vorbim despre animale de pradă. S-ar putea susține ipoteza că omul este descendentul animalelor de pradă? Am putea presupune că omul, dacă nu e lup față de semenii săi, atunci e oaie față de alți oameni?

Omul — animal de pradă?

Există vreo dovadă care să sugereze că strămoșii omului au fost animale de pradă?

Cel mai vechi hominid care ar fi putut fi unul dintre strămoșii omului este *Ramapithecus,* care a trăit în India acum aproximativ paisprezece milioane de ani.[82] Forma arcadei sale dentare era similară celei a altor hominizi și mult mai asemănătoare cu a omului decât acea a primatelor din zilele noastre; chiar dacă este posibil ca el să fi mâncat și carne pe lângă dieta predominant vegetariană, ar fi absurd să-l considerăm animal de pradă.

Cele mai vechi fosile de hominid de care avem știință după *Ramapithecus* sunt cele ale lui *Australopithecus robustus* și mai evoluatul *Australopithecus africanus,* descoperiți de Raymond Dart în Africa de Sud în 1924 și despre care se crede că datează de aproape două milioane de ani. *Australopithecus* a fost subiectul unei mari controverse. Marea majoritate a paleoantropologilor din zilele noastre aceeptă ideea că australopitecii erau hominizi, în vreme ce câțiva cercetători, precum D.R. Pilbeam și E.L. Simons (1965), consideră că *A. Africanus* trebuie considerat a fi prima înfățișare a lui *Homo*.

În discuția despre australopiteci s-a făcut mult caz de faptul că foloseau unelte, ca argument că erau umani sau, cel puțin, strămoșii omului. Totuși, Lewis Mumford a arătat în mod convingător că importanța fabricării de unelte ca un criteriu suficient pentru identificarea omului este înșelătoare și bazată pe prejudecata inerentă concepției curente despre tehnică. (L. Mumford, 1967). Din 1924 încoace au fost descoperite noi fosile, dar clasificarea lor este controversată, la fel ca întrebarea dacă *Australopithecus* era într-o mai mare măsură carnivor, vânător sau meșteșugar de unelte.[83] Cu toate acestea, cei mai mulți cercetători sunt de acord că *A. Africanus* era un animal omnivor, caracterizat de flexibilitatea dietei. B.G. Campbell (1966) ajunge la concluzia că *Australopithecus* mânca reptile mici; păsări; mamifere mici, ca rozătoarele; rădăcini și fructe. Mânca astfel de animale mici pe care le putea captura fără arme sau capcane. Vânătoarea, din contră, presupune cooperare și o tehnică adecvată care a apărut abia mult mai târziu și coincide cu apariția omului în Asia, în jur de 500.000 î.Hr.

Indiferent dacă *Australopithecus* era sau nu vânător, este dincolo de orice îndoială faptul că hominizii, ca și primatele, nu erau animale de pradă cu echipamentul instinctual și

morfologic care îi caracterizează pe prădătorii carnivori, precum leii sau lupii.

În ciuda acestor dovezi neechivoce, nu numai teatralul Robert Ardrey, dar chiar și un savant mai sobru ca D. Freeman, a încercat să îl identifice pe *Australopithecus* ca fiind un „Adam“ paleontologic ce a adus omenirii păcatul originar al distructivității. Freeman vorbește despre australopiteci ca „adaptare carnivoră“ caracterizată de „predilecții prădătoare, criminale și canibale. Astfel, în ultimul deceniu, paleontologia a dezvăluit baza filogenetică a concluziilor despre agresivitatea umană la care se ajunsese prin cercetarea psihanalitică a naturii umane“. El rezumă: „Atunci, într-o perspectivă antropologică largă, se poate argumenta că firea și capacitățile omului și, în cele din urmă, civilizația umană își datorează existența genului de adaptare prădătoare atinsă de acel *Australopithecus* carnivor în câmpiile din sudul Africii în pleistocenul timpuriu“ (D. Freeman, 1964).

În dezbaterea care a urmat prezentării acestei lucrări, Freeman nu mai pare atât de convins: „Așadar, în lumina descoperirilor paleoantropologice recente s-a avansat ipoteza că anumite aspecte ale naturii umane (*posibil* ca inclusiv agresivitatea și cruzimea) pot foarte bine să fie legate de adaptările particulare, prădătoare și carnivore, care au fost atât de importante în evoluția hominizilor perioada pleistocenă. Aceasta, după părerea mea, este o *ipoteză care merită investigată* științific și fără patimă, deoarece se referă la chestiuni în legătură cu care nu știm foarte multe la momentul actual“ (D. Freeman, 1964. s. n.). Ceea ce, în studiu, era *faptul* că paleoantropologia a ajuns la concluzii despre agresivitatea umană s-a transformat, în dezbatere, într-o *ipoteză* care „merită să fie investigată“.

O astfel de investigație este umbrită de confuzia pe care o

găsim la Freeman — ca și în lucrările unui număr de alți autori — între „prădător“, „carnivor“ și „vânător“. Din punct de vedere zoologic, animalele de pradă sunt bine definite. Sunt familiile de pisici, hiene, câini și urși și lor le sunt caracteristice degetele cu gheare și caninii ascuțiți. Animalul de pradă își obține prada atacând și ucigând alte animale. Acest comportament este programat genetic, doar cu un element marginal de învățare și, mai mult decât atât, așa cum s-a menționat mai devreme, agresivitatea prădătoare are o bază neurologică diferită de cea a agresivității ca reacție defensivă. Nici măcar nu s-ar putea spune despre un animal de pradă că este deosebit de agresiv, dat fiind că în relațiile cu semenii săi este sociabil și chiar prietenos, așa cum am văzut, de exemplu, în comportamentul lupilor. Animalele de pradă (cu excepția ursilor, care sunt preponderent vegetarieni și nu prea bine echipați pentru vânătoare) sunt exclusiv carnivore. Dar nu toate animalele ce consumă carne sunt prădătoare. Acesta este motivul pentru care animalele omnivore care mănâncă vegetale *și* carne nu fac parte din ordinul carnivorelor. Freeman este conștient că, „atunci când este folosit cu referire la comportamentul hominidelor, termenul «carnivor» are un înțeles *complet distinct* de cel pe care îl are când se referă la specii din ordinul carnivorelor“ (J.D. Carthy, F.J. Ebling, 1964, s. n.). Dar atunci de ce să-i numim pe hominizi carnivori, în loc de omnivori? Confuzia care rezultă nu face decât să stabilească următoarea echivalență în mintea cititorului: mâncător de carne = carnivor = prădător, deci strămoșul hominid al omului era un animal de pradă echipat cu instinctul de a ataca alte animale, inclusiv alți oameni; prin urmare, distructivitatea omului este înnăscută și Freud are dreptate. *Quod erat demonstrandum!*

Tot ce putem concluziona despre *A. Africanus* este că era un

animal omnivor în a cărui dietă carnea avea un rol mai mult sau mai puțin important și că el ucidea animale ca să le mănânce dacă erau suficient de mici. O dietă pe bază de carne nu transformă hominidul într-un animal de pradă. Mai mult decât atât, este de-acum un fapt general acceptat, exprimat de Sir Julian Huxley și alții, că dieta — vegetariană sau carnivoră — nu are nicio legătură cu generarea de agresivitate.

Nimic nu justifică presupunerea că *Australopithecus* avea instinctele unui animal de pradă care, dacă „el“ este strămoșul omului, ar putea fi făcut responsabil pentru genele „prădătoare“ ale omului.

---

[82] Este încă un subiect controversat dacă *Ramapithecus* era sau nu hominid și strămoș direct al omului. (Cf. prezentarea amănunțită a argumentelor în D. Pilbeam, 1970.) Aproape toate datele paleontologice se bazează în mare măsură pe speculație și sunt, astfel, extrem de controversate. Lectura unui autor poate da o imagine complet diferită de ceea ce scrie un altul. Totuși, numeroasele detalii disputate ale evoluției speciei umane nu sunt esențiale pentru obiectivul nostru, iar în ce privește punctele esențiale ale evoluției am încercat să prezint ceea ce pare să fie în consensul majorității cercetătorilor în acest domeniu. Dar chiar și cu privire la stadiile majore ale evoluției umanității voi omite din prezentare unele controverse pentru a nu o face prea greoaie. Pentru analiza ce urmează am folosit cu precădere următoarele lucrări: D. Pilbeam (1970), J. Napier (1970), J. Young (1971), I. Schwidetzki (1971), S. Tax, ed. (1960), B. Rensch, ed. (1965), A. Roe și G. C. Simpson (1958, 1967), A. Portman (1965), S. L. Washburn și P. Jay, editori, (1968), B. G. Campbell (1966) și un număr de lucrări dintre care unele sunt menționate în text.

[83] S. L. Washburn și F. C. Howell (1960) spun că este foarte improbabil ca vechii și mărunțeii australopiteci, care-și asezonau cu carne dieta practic vegetariană, să fi fost mari vânători, „de vreme ce formele ulterioare, mai corpolente, care le-au luat locul, puteau vâna animale mici și/sau imature. Nu există dovezi că astfel de creaturi erau capabile să vâneze mamifere ierbivore mari, atât de caracteristice pleistocenului african“. Același punct de vedere fusese exprimat de către Washburn

într-o lucrare anterioară (1957), unde scria că „este probabil că australopitecii erau vânatul mai degrabă decât vânătorul“. Totuși, mai târziu, el a sugerat că hominizii, inclusiv austraopitecii, „este posibil să fi fost“ vânători (S. L. Washburn și C. S. Lancaster, 1968).

CAPITOLUL 8

Antropologia

În acest capitol voi prezenta date amănunțite despre vânătorii și culegătorii primitivi, agricultorii neoliticului, și noile societăți urbane. În acest fel cititorul este pus în situația de a judeca singur dacă datele susțin teza convențională potrivit căreia cu cât este omul mai primitiv, cu atât este mai agresiv. În multe cazuri este vorba despre descoperirile unei generații noi de antropologi din ultimii zece ani, și vederi contrare mai vechi încă nu au fost corectate în mintea celor mai mulți nespecialiști.

„Omul-vânător“ — un Adam antropologic?

Cum caracterul de *prădător* al strămoșilor hominizi ai omului nu poate fi făcut responsabil pentru agresivitatea sa înnăscută, ar putea atunci exista un strămoș uman, un *Adam preistoric*, răspunzător de „decăderea“ omului? Aceasta este ceea ce cred S.L. Washburn, una dintre cele mai mari autorități în domeniu, și coautorii săi, și identifică acest „Adam“ ca fiind omul-vânător.

Washburn pornește de la premisa că, având în vedere faptul că omul a trăit ca vânător de-a lungul a 99 la sută din istoria sa, vânătorilor străvechi le datorăm biologia, psihologia și obiceiurile noastre:

> Într-un sens foarte real, intelectul, interesele, emoțiile noastre și viața

> socială de bază — toate sunt rezultatele evoluționiste ale succesului adaptării prin vânătoare. Când antropologii vorbesc despre unitatea omenirii, ei afirmă că presiunile de selecție ale modului de viață de vânător și culegător au fost atât de asemănătoare, și rezultatul atât de plin de succes, încât populațiile de *Homo sapiens* sunt în mod fundamental aceleași oriunde (S.L. Washburn și C.S. Lancaster, 1968).[84]

Întrebarea crucială este, atunci: ce este această „psihologie a vânătorului“?

Washburn o numește o „psihologie carnivoră“ complet dezvoltată în Pleistocenul mediu, cu aproximativ 500000 de ani în urmă sau chiar mai devreme:

> Mentalitatea primilor carnivori umani trebuie să fi fost foarte diferită de cea a verilor lor vegetarieni. Interesele celor din urmă puteau fi satisfăcute de o arie mai restrânsă, iar alte animale nu erau de mare interes, cu excepția celor puține care amenințau să atace. Dar pofta de carne împinge animalele să exploreze o arie mai largă și să învețe obiceiurile multor animale. Psihologia și obiceiurile teritoriale umane sunt fundamental diferite de cele ale primatelor și maimuțelor. Vreme de cel puțin 300000 de ani (poate chiar de două ori mai mult) curiozitatea carnivoră și agresivitatea s-au alăturat curiozității și aspirației de dominare a primatelor. Această psihologie carnivoră s-a format complet în Pleistocenul mediu și se poate să-și fi avut începuturile în raidurile împotriva australopitecilor (S.L. Washburn și V. Avis, 1958).

Washburn identifică „psihologia carnivoră“ cu un impuls și o plăcere de a ucide. El scrie: „Omului îi face plăcere să vâneze alte animale. Dacă educația atentă nu acoperă impulsurile naturale, oamenii se bucură de vânătoare și ucidere. În cele mai multe culturi, *tortura și suferința sunt transformate în spectacole publice pentru delectarea tuturor*“ (S.L. Washburn și V. Avis, 1958. s. n.).

Washburn insistă: „Omul are o psihologie carnivoră. Este ușor să-i înveți pe oameni să ucidă și este greu să construiești tradiții care să evite crima. Multe ființe umane se bucură la vederea suferinței unei alte ființe umane și găsesc plăcere în uciderea animalelor (...) bătăile și torturile publice sunt ceva

obișnuit în multe culturi“ (S.L. Washburn, 1959). În ultimele două afirmații, Washburn sugerează că nu doar uciderea, ci și cruzimea face parte din psihologia de vânător.

Care sunt argumentele lui Washburn în favoarea acestei plăceri presupus înnăscute de a fi crud și de a ucide?

Un argument este uciderea ca „divertisment“ (el vorbește despre „ucidere“ ca divertisment, mai degrabă decât despre „vânătoare“, ceea ce ar fi mai corect). El scrie: „Probabil că asta se vede cel mai ușor în eforturile extinse dedicate menținerii uciderii ca divertisment. În vremurile trecute, casa regală și nobilimea întrețineau parcuri unde puteau să se bucure de divertismentul uciderii, iar astăzi guvernul Statelor Unite cheltuiește multe milioane de dolari pentru a le furniza vânat vânătorilor“ (S.L. Washburn și C.S. Lancaster, 1968). Un exemplu înrudit este „cel al oamenilor care folosesc cel mai ușor echipament de pescuit, care lungește lupta inutilă a peștelui, pentru a-și maximiza sentimentul personal de competență și măiestrie“ (S. L. Washburn și C. S. Lancaster, 1968).

Washburn subliniază și popularitatea războiului:

> Și până recent războiul era privit aproape în același fel ca vânătoarea. Alte ființe umane erau pur și simplu vânatul cel mai periculos. Războiul a fost mult prea important în istoria umanității ca să le fi fost bărbaților implicați în el altfel decât plăcut. Abia recent, odată cu întreaga schimbare în natura și condițiile războiului, această instituție a fost pusă la îndoială, ca și înțelepciunea războiului ca parte firească a politicii naționale sau ca parcurs acceptat spre gloria socială personală (S.L. Washburn și C.S. Lancaster, 1968).

În legătură cu aceasta, Washburn afirmă:

> Gradul în care bazele biologice ale uciderii au fost încorporate în psihologia umană pot fi măsurate după ușurința cu care băieții devin interesați de vânătoare, pescuit, lupte și jocuri de război. Nu înseamnă că aceste comportamente sunt inevitabile, ci că sunt învățate cu ușurință, aducătoare de satisfacție și recompensate social în cele mai multe culturi.

> Abilitățile de a ucide și plăcerea de a ucide se dezvoltă normal în joacă și jocurile îi pregătesc pe copii pentru rolurile lor de adulți (S.L. Washburn și C.S. Lancaster, 1968).

Pretenția lui Washburn că multor oameni le fac plăcere uciderea și cruzimea are partea ei de adevăr, dar nu înseamnă decât că există indivizi sadici și culturi sadice; dar există și alții care nu sunt sadici. Se poate vedea, de exemplu, că sadismul este mult mai frecvent în rândul claselor sociale și al indivizilor frustrați care se simt neputincioși și nu au nicio plăcere în viață, ca, de pildă, pătura de jos a Romei, ale cărei sărăcie materială și impotență socială erau compensate cu spectacole sadice, sau clasa mijlocie săracă a Germaniei din rândurile căreia Hitler și-a recrutat cei mai fanatici adepți; sadismul poate fi găsit, de asemenea, la clasele conducătoare care își simt amenințate poziția dominantă și proprietățile[85] ori la grupurile oprimate însetate de răzbunare.

Ideea că vânătoarea produce plăcerea torturii este o afirmație fără nicio bază și extrem de neplauzibilă. Vânătorii, de regulă, nu agreează suferința animalului și, în realitate, un sadic căruia tortura îi face plăcere ar fi un vânător foarte prost; nici pescarii nu folosesc de regulă tehnica menționată de Washburn. De asemenea, nu există dovezi pentru presupunerea că vânătorii primitivi erau mânați de impulsuri sadice sau distructive. Din contră, există unele dovezi care arată că aveau un sentiment de afecțiune pentru animalele ucise și posibil chiar un sentiment de vinovăție pentru ucidere. La vânătorii paleolitici, ursul era adesea numit „bunic“ și era privit ca fiind un strămoș mitic al omului. Când ursul era ucis, i se adresau scuze; înainte de a fi mâncat se așeza o masă sacră avându-l pe urs ca „oaspete de onoare“ și în fața lui erau așezate cele mai bune feluri; în cele din urmă ursul era înmormântat ceremonial (J. Mahringer, 1952).[86]

Psihologia vânătorii, inclusiv cea a vânătorului contemporan, necesită o cercetare extinsă, dar câteva observații pot fi făcute chiar și în acest context. În primul rând, trebuie făcută distincția dintre vânătoarea ca divertisment al elitelor conducătoare (de exemplu, nobilimea în orânduirea feudală) și toate celelalte forme de vânătoare, precum cea a vânătorilor primitivi, a fermierilor care își apără recoltele sau orătăniile sau a persoanelor cărora le place să vâneze.

Vânătoarea ca divertisment pentru elite pare să satisfacă dorința de putere și control, inclusiv un anumit grad de sadism, caracteristic pentru cei aflați la putere. Ne spune mai multe despre psihologia feudală decât despre psihologia vânătorii.

Dintre motivațiile vânătorului primitiv și cele ale omului modern pasionat de vânătoare trebuie diferențiate cel puțin două tipuri. Primele își au originile în străfundurile experienței umane. În actul vânătorii, un om redevine, chiar pentru scurtă vreme, parte din natură. El se întoarce la starea naturală, devine una cu animalul și este eliberat de povara clivajului existențial: a fi una cu natura *și* a o transcende în virtutea conștiinței sale. În urmărirea unui animal, el *și* animalul devin egali, chiar dacă, în cele din urmă, omul își demonstrează superioritatea prin folosirea armelor. Această experiență este destul de conștientă la omul primitiv. Deghizându-se în animal și considerându-l pe animal strămoșul său, el face explicită această identificare. Pentru omul modern, cu orientarea sa cerebrală, această experiență de a fi una cu natura este greu de verbalizat și de conștientizat, dar este încă vie la mulți oameni.

De o importanță cel puțin egală pentru vânătorul pasionat este o motivație complet diferită, aceea de a se bucura de abilitățile sale. Este uimitor cât de mulți autori moderni ignoră acest element de măiestrie a vânătorii și își concentrează atenția pe actul uciderii. La urma urmelor, vânătoarea necesită

o combinație de numeroase abilități și cunoștințe vaste dincolo de mânuirea unei arme.

Această idee a fost discutată în detaliu de către William S. Laughlin, care pleacă, și el, de la teza că „vânătoarea este tiparul comportamental de măiestrie al speciei umane“ (W.S. Laughlin, 1968). Totuși, Laughlin nici măcar nu menționează plăcerea de a ucide și cruzimea ca parte a tiparului comportamental de vânătoare, ci o descrie în acești termeni generali: „Vânătoarea a pus un premiu pe inventivitate, pe rezolvarea de probleme, și a impus o penalizare reală pentru eșecul de a rezolva problema. Prin urmare, a contribuit la progresul speciei umane la fel de mult ca la menținerea ei unitară între granițele unei singure specii variabile“ (W.S. Laughlin, 1968).

Laughlin subliniază o idee foarte importantă, de reținut, cu privire la exagerarea convențională a interesului pentru unelte și arme:

> Vânătoarea este, fără îndoială, un sistem instrumental în sensul propriu: că ceva se înfăptuiește, că mai multe comportamente rânduite sunt îndeplinite pentru un rezultat crucial. Aspectele tehnologice, sulițele, bâtele, topoarele și toate celelalte obiecte, potrivite pentru un muzeu, sunt în fond lipsite de sens în afara contextului în care sunt folosite. Ele nu reprezintă locul potrivit de unde să înceapă analiza, deoarece poziția lor în contextul mai larg este îndepărtată de factorii complecși care le precedă (W.S. Laughlin, 1968).[87]

Eficiența vânătorii trebuie înțeleasă nu pe baza progresului bazelor sale tehnice, ci prin măiestria din ce în ce mai mare a vânătorului:

> Există numeroase dovezi, printr-un număr surprinzător de mic de studii, pentru ipoteza că omul primitiv are cunoștințe complexe despre natură. Această complexitate cuprinde întreaga lume zoologică macroscopică a mamiferelor, marsupialelor, reptilelor, păsărilor, peștilor, insectelor și plantelor. Cunoștințele despre maree, fenomene meteorologice în general, astronomie și alte aspecte ale lumii naturale erau

> destul de avansate în diversele grupuri cu variații privind complexitatea și întinderea acestor cunoștințe, și zonele de care erau interesați (...) Aici doar voi menționa relevanța acestei complexități pentru sistemul comportamental de vânătoare și semnificația sa pentru evoluția omului (...) omul, vânătorul, a învățat comportamentul și anatomia animalelor, inclusiv ale sale. El întâi s-a domesticit pe el însuși și apoi s-a îndreptat către alte animale și către plante. În acest sens, vânătoarea a reprezentat școala care i-a făcut pe oameni autodidacți (W. S. Laughlin, 1968).

Pe scurt, motivația vânătorului primitiv nu era plăcerea de a ucide, ci învățarea și folosirea optimă a diverselor abilități, adică dezvoltarea omului însuși.[88]

Argumentul lui Washburn referitor la ușurința cu care băieții devin interesați de vânătoare, pescuit și jocuri de război ignoră faptul că băieții pot fi atrași de orice fel de tipar acceptat cultural. A trage concluzia că această disponibilitate a băieților pentru tipare comportamentale larg acceptate probează caracterul înnăscut al plăcerii de a ucide nu dovedește decât o atitudine extrem de naivă cu privire la comportamentul social. Mai mult decât atât, trebuie menționat că există un număr de sporturi — de la lupta cu săbii Zen la scrimă, judo și karate — în care este evident că fascinația nu stă în plăcerea de a ucide, ci în îndemânarea pe care o demonstrează.

În egală măsură este imposibil de susținut afirmația lui Washburn și Lancaster că „aproape orice societate umană a considerat dezirabilă uciderea membrilor anumitor altor societăți umane“ (Washburn și Lancaster, 1968). Aceasta este repetarea unui clișeu popular și singura sursă oferită este lucrarea lui D. Freeman (1964), discutată mai sus, care este influențată de concepția lui Freud. Faptele arată că, așa cum vom vedea mai departe, războaiele dintre vânătorii primitivi erau în mod particular nesângeroase și nu aveau în mod special ca obiectiv uciderea. A pretinde că instituția războiului a fost contestată abia recent înseamnă, desigur, să ignori istoria unei

game vaste de învățături filosofice și religioase, în special cea a profeților ebraici.

Dacă nu urmăm raționamentul lui Washburn, chestiunea rămâne dacă există alte tipare generate de comportamentul de vânătoare. Într-adevăr, se pare că există două tipare comportamentale care s-ar putea să fi fost programate genetic prin comportamentul de vânătoare: cooperarea și împărțirea. Cooperarea între membrii aceluiași grup era o necesitate practică pentru majoritatea comunităților de vânători; la fel era și împărțirea hranei. De vreme ce carnea este perisabilă în aproape orice climă, cu excepția Arcticii, ea nu putea fi conservată. Norocul la vânătoare nu era împărțit pentru toți vânătorii; astfel, rezultatul practic era că cei care aveau noroc astăzi împărțeau mâncarea cu cei care urmau să aibă noroc a doua zi. Presupunând că acest comportament de vânătoare a condus la modificări genetice, concluzia ar fi că omul modern are un impuls înnăscut întru cooperare, mai degrabă decât spre ucidere și cruzime.

Din nefericire, istoricul cooperării și împărțirii este destul de neuniform, după cum arată istoria civilizației. Aceasta s-ar putea explica prin faptul că viața de vânător nu a produs modificări genetice sau că impulsurile de a coopera și împărți au fost profund reprimate în culturi a căror organizare a descurajat aceste virtuți și a încurajat, în schimb, un egoism feroce. Cu toate acestea, s-ar putea totuși specula că tendința de a coopera și împărți pe care astăzi o descoperim în multe societăți din afara lumii moderne industrializate ar demonstra caracterul înnăscut al acestor impulsuri. De fapt, descoperim un grad considerabil de cooperare și împărțire chiar și în războaiele moderne, în care soldatul în general nu simte prea multă ură față de inamic și se complace în cruzime[89] doar în cazuri excepționale. Dacă în viața obișnuită cei mai mulți

oameni nu-și riscă viața pentru a o salva pe a altcuiva sau nu-și împart mâncarea cu alții, aceasta este ceva la ordinea zilei în vreme de război. Poate că am putea să mergem chiar mai departe cu ideea că unul dintre factorii care fac războiul atrăgător este exact posibilitatea de a experimenta impulsuri umane îngropate adânc și pe care societatea noastră le consideră, în vreme de pace, prostești — în fapt, chiar dacă nu și în teorie.

Ideile lui Washburn despre psihologia vânătorii sunt doar un exemplu al prejudecății în favoarea teoriei distructivității și cruzimii înnăscute ale omului. Un înalt grad de partizanat poate fi observat în întreg domeniul științelor sociale atunci când se ridică întrebări legate direct de probleme cu încărcătură emoțională și politică. Acolo unde este vorba despre ideologia și interesele unei societăți, obiectivitatea este, de obicei, înlocuită de partizanate. Societatea modernă, cu disponibilitatea ei aproape nelimitată de distrugere a vieților omenești pentru scopuri politice și economice, se poate apăra cel mai bine în fața chestiunii elementar umane a dreptului de a face așa ceva prin presupunerea că distructivitatea și cruzimea nu sunt generate de sistemul nostru social, ci sunt trăsături înnăscute ale omului.

Agresivitatea la vânătorii primitivi

Din fericire, cunoștințele noastre despre comportamentul de vânătoare nu se reduc la speculații; există o bază considerabilă de informații despre vânătorii și culegătorii primitivi, care încă există, pentru a demonstra că vânătoarea nu generează distructivitate și cruzime și că vânătorii primitivi sunt relativ neagresivi prin comparație cu frații lor civilizați.

Întrebarea care se ridică este dacă putem aplica aceste cunoștințe despre vânătorii primitivi și vânătorilor preistorici,

cel puțin celor de la apariția omului modern, *„Homo sapiens sapiens“*, încoace.

În realitate nu se știu prea multe despre om de la apariția sa încoace, nici măcar despre *H. sapiens sapiens* din perioada sa de vânător-culegător. Astfel, un număr de autori au avertizat, într-o manieră corectă, cu privire la deplasarea concluziilor de la primitivii moderni la strămoșii lor preistorici (J. Deetz, 1968)[90]. Totuși, așa cum spune G.P. Murdock, interesul pentru vânătorii contemporani există „datorită luminii pe care o aruncă înspre comportamentul omului din Pleistocen“; și majoritatea celorlalți participanți la simpozionul despre *Omul-Vânător* (R.B. Lee și I. DeVore, editori, 1968) par să fie de acord cu această formulare. Chiar dacă nu ne putem aștepta ca vânători-culegători preistorici să fi fost identici cu majoritatea vânătorilor și culegătorilor primitivi contemporani, trebuie luat în considerare că (1) *H. sapiens sapiens* nu era diferit de omul contemporan din punct de vedere anatomic și neurofiziologic, și (2) cunoașterea vânătorilor primitivi încă existenți este menită să contribuie la înțelegerea cel puțin a unei chestiuni cruciale cu privire la vânătorii preistorici: influența comportamentului de vânătoare asupra personalității și organizării sociale. Pe lângă aceasta, informațiile despre vânătorii primitivi demonstrează că trăsături atribuite adesea naturii umane, precum distructivitatea, cruzimea, insociabilitatea — pe scurt, cele ale „omului natural“ al lui Hobbes —, lipsesc cu desăvârșire la cei mai puțin „civilizați“ oameni!

Înainte de a discuta despre vânătorii primitivi încă existenți, trebuie făcute câteva remarci despre vânătorul din Paleolitic. M.D. Sahlins scrie:

> În adaptarea selectivă la pericolele epocii de piatră, societatea umană a depășit sau și-a subordonat astfel de tendințe primitive, precum egoismul,

> sexualitatea nediscriminativă, dominarea și competitivitatea brută. A înlocuit conflictul cu prietenia și cooperarea, a așezat solidaritatea deasupra sexului, moralitatea, în fața puterii. Încă de la începuturile sale a înfăptuit cea mai serioasă reformă din istorie, depășirea condiției umane primitive, și a asigurat astfel viitorul evolutiv al speciei (M.D. Sahlins, 1960).

Anumite informații directe despre viața vânătorului primitiv pot fi găsite în cultul animalelor care arată faptul că îi lipsea acea presupusă distructivitate înnăscută. Așa cum a subliniat Mumford, picturile rupestre asociate cu viața vânătorilor preistorici nu înfățișează nicio luptă între oameni.[91]

Totuși, în ciuda precauției necesare la stabilirea unor analogii, cele mai impresionante date sunt, cu certitudine, acelea despre vânătorii-culegători încă existenți. Colin Turnbull, un specialist în acest domeniu, relatează:

> În cele două grupuri pe care le cunosc există o lipsă aproape totală de agresivitate, emoțională sau fizică, și acest lucru este dovedit de lipsa războaielor, a conflictelor, farmecelor și vrăjitoriei.
>
> De asemenea, nu sunt convins că vânătoarea este o activitate agresivă în sine. Este ceva ce trebuie văzut pentru a înțelege: actul vânătorii nu se desfășoară deloc într-un spirit agresiv. Datorită conștientizării epuizării resurselor naturale, apare de fapt regretul cu privire la distrugerea vieții. În unele cazuri, o astfel de ucidere poate purta chiar un element de compasiune. Experiența mea printre vânători mi i-a înfățișat ca oameni foarte blânzi și, deși este perfect adevărat că duc o viață extrem de aspră, aceasta nu înseamnă nicidecum că sunt agresivi (C.M. Turnbull, 1965).[92]

Niciunul dintre participanții la dezbaterea cu Turnball nu l-a contrazis.

Cea mai completă descriere a descoperirilor antropologice referitoare la vânătorii și culegătorii primitivi este oferită de E.R. Service în *The Hunters — Vânătorii* (E.R. Service, 1966). Monografia sa include toate societățile de acest fel, cu excepția acelor grupuri sedentare de-a lungul coastei nord-vestice a Americii de Nord, care trăiesc într-un mediu bogat în resurse, și a acelor societăți de vânători-culegători care au dispărut atât de

curând după contactul cu civilizația încât cunoștințele noastre despre ele sunt prea fragmentare.[93]

Cea mai evidentă și probabil cea mai importantă caracteristică a societăților de vânători-culegători este nomadismul lor, impus de o economie în căutare de hrană care duce la o integrare mai puțin rigidă a familiilor într-o societate de „grup“. Cât privește nevoile lor — prin contrast cu omul modern care are nevoie de casă, mașină, haine, electricitate, ș.a.m.d. — pentru omul primitiv „hrana și cele câteva mijloace folosite pentru obținerea ei sunt centrul vieții economice… într-un sens mult mai fundamental decât pentru economiile mai complexe“ (E. R. Service, 1966).

Nu exista nicio specializare permanentă alta decât diviziunea muncii în funcție de vârstă și sex, specifică oricărei familii. Alimentația era constituită dintr-un procent mai mic de carne (probabil aproximativ 25 la sută), în vreme ce dieta principală era compusă din semințe, rădăcini, fructe, nuci și boabe, adunate de femei. Așa cum spune M.J. Meggitt: „O tendință vegetariană pare a fi una dintre principalele trăsături distinctive ale economiilor de vânători, pescari și culegători“[94] (M.J. Meggitt, 1964). Doar eschimoșii trăiesc doar cu pește și carne, iar femeile sunt cele care se ocupă mai mult de pescuit.

Există o largă cooperare a bărbaților la vânătoare, consecință firească a stării slab dezvoltate a tehnologiei în societățile tribale. „Din mai multe motive care au de-a face cu caracterul rudimentar al tehnologiei și lipsa de control asupra mediului, membrii multor triburi de vânători-culegători reprezintă literalmente cele mai relaxate ființe din lume“ (E.R. Service, 1966).

Relațiile economice sunt foarte instructive. Service spune:

> Noi suntem obișnuiți, dată fiind natura economiei noastre, să considerăm că ființele umane au o „înclinație naturală spre troc și

negociere“ și că relațiile economice dintre indivizi sau grupuri sunt caracterizate de „economizare“, de „maximizarea“ rezultatului efortului, de „a vinde scump și a cumpăra ieftin“. Totuși, popoarele primitive nu fac nimic de felul acesta; de fapt, cea mai mare parte a timpului par să facă exact contrariul. Ei „oferă lucruri“, admiră generozitatea, se așteaptă la ospitalitate și taxează cumpătarea ca egoism.

Și, cel mai straniu, cu cât împrejurările sunt mai vitrege, cu cât marfa este mai puțină (sau mai valoroasă), cu atât mai puțin „economic“ se vor purta și vor fi chiar mai generoși. Luăm în considerare, desigur, forma de schimburi între persoane în interiorul unei societăți, și aceste persoane sunt, într-o organizare tribală, toate înrudite într-un fel. Sunt cu mult mai multe rubedenii într-un trib decât cei care, în societatea noastră, mențin cu adevărat relații sociale apropiate; dar se poate face o analogie cu familia modernă, pentru că și ea se deosebește clar de principiile atribuite economiei formale. „Oferim“ mâncare copiilor noștri, nu? Ne „ajutăm“ frații și ne „întreținem“ părinții în vârstă. Alții fac, au făcut sau vor face același lucru pentru noi.

Ca generalizare, deoarece relațiile sociale apropiate au întâietate, emoția iubirii, eticheta vieții de familie, moralitatea generozității și toate la un loc determină modul de raportare la bunuri, și asta într-un fel în care atitudinea economică față de bunuri este diminuată. Antropologii au încercat uneori să caracterizeze tranzacția în sine cu cuvinte ca „simplu cadou“ sau „cadou gratuit“ ca să sublinieze faptul că acesta nu este comerț, ci troc, și că sentimentul implicat nu este unul de tranzacție echitabilă. Dar aceste cuvinte nu sunt în măsură să exprime adevărata natură a gestului; într-o oarecare măsură sunt chiar înșelătoare.

Odată, un eschimos i-a oferit lui Peter Freuchen niște carne și el i-a răspuns mulțumindu-i recunoscător. Vânătorul s-a întristat, iar Freuchen a fost imediat dojenit de un bătrân: „Nu trebuie să mulțumești pentru carne; este dreptul tău să-ți primești partea. În țara asta, nimeni nu vrea să depindă de alții. Așadar, nimeni nu dă sau primește cadouri, pentru că atunci devii dependent. Cu daruri îi transformi pe oameni în sclavi exact așa cum pe câini îi dresezi cu nuiaua“.

Cuvântul „cadou“ are nuanțe de caritate, nu de reciprocitate. În nicio societate de vânători-culegători nu se exprimă gratitudinea și, de fapt, este greșit chiar și numai să lauzi un om pentru „generozitatea“ sa atunci când își împarte vânatul cu tovarășii săi. Se poate spune despre el că e generos în alte situații, dar nu ca răspuns la un gest de a împărți ceva cu ceilalți, pentru că atunci afirmația ar avea aceeași implicație ca și exprimarea recunoștinței: că nu se așteptau ca el să împartă și că cel ce oferă nu este de fapt pur și simplu generos. Într-o astfel de împrejurare, este corect să lauzi un om pentru priceperea sa la vânătoare, dar nu pentru generozitatea sa

(E.R. Service, 1966).

De o importanță deosebită, atât din punct de vedere economic, cât și psihologic, este problema sărăciei. Unul dintre cele mai răspândite clișee actuale este că iubirea de proprietate este o trăsătură înnăscută a omului. De obicei se face o confuzie între proprietatea ca instrument de care omul are nevoie pentru a-și desfășura activitatea (incluzând eventual și anumite posesiuni ca bijuteriile etc.) și proprietatea în sensul de a poseda mijloace de producție, adică lucruri avute în proprietate exclusivă și prin care alți oameni pot fi determinați să muncească pentru acel proprietar. Astfel de mijloace de producție în societatea industrială sunt în special mașini sau capital investit în producția de mașini. În societățile primitive mijloacele de producție sunt reprezentate de pământ și zonele de vânătoare.

> La niciun trib primitiv nimănui nu i se interzice accesul la resursele naturale — niciun individ nu este proprietarul lor. (...)
>
> Resursele naturale de care depind triburile sunt proprietăți colective sau comunitare în sensul în care ele vor fi apărate de întregul trib împotriva încălcării lor de către străini. În interiorul tribului, toate familiile au drepturi egale asupra acestor resurse. Mai mult decât atât, coetnicilor din triburi învecinate li se dă voie să vâneze și să culeagă în voie, sau cel puțin la cerere. Cel mai obișnuit exemplu de aparentă restricționare a drepturilor la resurse apare cu privire la pomii cu nuci sau fructe. În astfel de cazuri, anumiți pomi sunt alocați familiilor individuale din trib. Această practică este mai degrabă o diviziune a muncii decât o împărțire a proprietății, deoarece scopul ei este de a preveni irosirea de timp și efort care s-ar produce dacă mai multe familii din zone diferite s-ar îndrepta toate către aceeași zonă. Este pur și simplu pentru a convenționaliza folosirea diverselor crânguri alocate, în măsura în care copacii sunt cu mult mai stabili decât vânatul sau chiar decât legumele sau ierburile sălbatice. În orice caz, chiar dacă o familie aduna multe nuci sau fructe și alta nu, regulile împărțelii se aplicau în așa fel încât nimeni să nu sufere de foame.
>
> Lucrurile care semănau mai degrabă a proprietate privată erau cele făcute și folosite de către fiecare individ în parte. Arme, cuțite și sulițe, haine. Zorzoane, amulete și altele de felul acesta sunt frecvent privite de

către vânători și culegători ca obiecte personale. (...) Dar s-ar putea obiecta că, în societatea primitivă, nici măcar aceste obiecte personale nu reprezintă o proprietate privată în adevăratul sens. În măsura în care deținerea unor astfel de obiecte este dictată de utilizarea lor, ele reprezintă funcții ale diviziunii muncii mai degrabă decât posesia unor „mijloace de producție". Proprietatea privată a obiectelor de acest fel are semnificație numai dacă unii le au și alții nu, atunci când o posibilitate de exploatare, ca să spunem așa, devine posibilă. Dar este greu de imaginat (și imposibil de găsit în relatări etnografice) cazul uneia sau mai multor persoane care, din vreo întâmplare, să fi rămas fără arme sau haine și să nu fi putut împrumuta sau primi astfel de lucruri de la tovarășii mai norocoși (E.R. Service, 1966).

Relațiile sociale între membrii societății de vânători-culegători sunt caracterizate de absența a ceea ce se cheamă, în rândul animalelor, „dominare". Service afirmă:

Triburile de vânători-culegători se deosebesc de primate în această chestiune a „dominării" mult mai radical decât orice altă formă de societate umană. Nu există deloc o ordine bazată pe dominarea fizică și nici vreo ierarhie în funcție de alte surse de putere cum ar fi averea, clasele ereditare, funcția militară sau politică. Singura supremație de vreun constantă fel este cea a unei persoane mai în vârstă sau mai înțelepte care ar putea conduce o ceremonie.

Chiar și atunci când prestigiul unor indivizi este mai mare decât al altora, manifestarea statutului superior și a prerogativelor sale este contrară celei de dominare în stilul primatelor. În societatea primitivă, persoanelor de rang superior li se cere generozitate și modestie, iar răsplata pe care o primesc este pur și simplu iubirea și atenția celorlalți. Un bărbat, de exemplu, ar putea fi mai puternic, mai rapid, mai curajos și mai inteligent decât oricare alt membru al tribului. Va avea un statut mai înalt decât al celorlalți? Nu neapărat. Prestigiul îi va fi acordat numai dacă aceste calități sunt folosite în interesul grupului — să zicem, la vânătoare — și dacă, astfel, va avea mai mult vânat de oferit celorlalți și dacă face asta simplu, cu modestie. Așadar, pentru a simplifica un pic, la primate, mai multă forță înseamnă mai multă dominare, ceea ce are ca rezultat mai multă hrană și mai multe posibilități de împerechere și orice alte lucruri dorite de individul dominant; în societatea umană primitivă o mai mare putere trebuie pusă în serviciul comunității, iar persoana, pentru a câștiga prestigiu, trebuie să se sacrifice în adevăratul sens al cuvântului, muncind mai mult pentru mai puțină hrană. În ce privește partenerele, el nu are în mod normal decât o nevastă, ca toți ceilalți bărbați.

> Se pare că majoritatea societăților umane primitive sunt în același timp cele mai egalitariste. Aceasta trebuie că are legătură cu faptul că, din cauza tehnologiei rudimentare, acest tip de societate depinde de cooperare mai mult și mai des decât oricare alta. Primatele, de regulă, nu cooperează și nu împart, oamenii, da — aceasta este diferența esențială (E.R. Service, 1966).

Service ne oferă un tablou al tipului de autoritate pe care o găsim în rândul vânătorilor-culegători. În aceste societăți este, desigur, nevoie de administrarea acțiunilor grupului.

> Administrarea este rolul pe care și-l asumă autoritatea cu privire la problemele de acțiune concertată a grupului. Este ceea ce noi numim în mod obișnuit „leadership“. Necesitățile de gestionare a acțiunilor grupului și de coordonare precisă sunt diverse și numeroase în societățile de vânători-culegători. Ele includ lucruri obișnuite ca deplasările grupului, colaborarea la vânătoare și, în special, orice fel de altercație cu străini. Dar în ciuda importanței evidente a conducerii în astfel de împrejurări, o societate de vânători-culegători este diferită, ca și în alte privințe, prin aceea că nu are o conducere formală, așa cum putem vedea în stadiile ulterioare ale dezvoltării culturale. Nu există funcție permanentă de conducător; responsabilitatea conducerii se mută de la unul la altul în funcție de tipul de activitate planificată. De exemplu, un bătrân poate fi cel mai potrivit pentru organizarea unei ceremonii datorită faptului că el cunoaște foarte bine ritualurile, dar un altul, mai tânăr și mai priceput la vânătoare, va fi cel mai potrivit să conducă o partidă de vânătoare.
>
> Mai presus de toate, nu există lider sau conducător în sensul obișnuit al cuvântului *șef*[95] (E.R. Service, 1966).

Această lipsă de ierarhie și de șefi este cu atât mai remarcabilă cu cât există un clișeu larg acceptat că acele instituții de control pe care le găsim practic în aproape toate societățile civilizate au la bază o moștenire genetică de la regnul animal. Am văzut că la cimpanzei relațiile de dominare sunt mai degrabă lejere, dar totuși există. Relațiile sociale ale oamenilor primitivi arată că omul nu este pregătit genetic pentru o astfel de psihologie de dominare-supunere. O analiză a societății istorice, cu cinci sau șase mii de ani de exploatare a majorității de către minoritatea conducătoare, arată foarte

limpede că psihologia de dominare-supunere este o adaptare a ordinii sociale, și nu cauza ei. Pentru apologeții ordinii sociale bazate pe controlul unei elite, este, desigur, foarte convenabil să creadă că structura socială este rezultatul unei nevoi înnăscute a omului și, prin urmare, naturală și inevitabilă. Societatea egalitaristă a primitivilor arată că nu este deloc așa.

Întrebarea care se ridică este cum se proteja omul primitiv în fața indivizilor asociali sau periculoși, în absența unui regim autoritar sau birocratic autoritar. Există mai multe răspunsuri la această întrebare. În primul rând, cea mai mare parte a controlului comportamentului se realizează pur și simplu prin obiceiuri și convenții sociale. Dar presupunând că obiceiurile și convențiile nu împiedicau comportamentul asocial al unor indivizi, care sunt sancțiunile împotriva lor? Pedeapsa obișnuită este o îndepărtare generală de vinovat și un grad redus de curtoazie față de el; mai sunt bârfa și ridiculizarea; în cazuri extreme, ostracizarea. Dacă o persoană persistă în comportamentul greșit și comportamentul său afectează și alte grupuri, atunci propriul său grup poate chiar să decidă uciderea lui. Totuși, astfel de cazuri sunt extrem de rare și majoritatea problemelor sunt rezolvate de autoritatea bătrânilor înțelepți ai grupului.

Aceste date contrazic în mod limpede imaginea hobbesiană a agresivității înnăscute a omului care ar conduce la un război generalizat între indivizi, dacă statul nu ar monopoliza violența și pedeapsa, pentru a satisface astfel indirect setea de răzbunare împotriva răufăcătorilor. Așa cum subliniază Service,

> Realitatea este, desigur, că societățile tribale nu sunt divizate, chiar dacă nu există instituții care să-și adjudece misiunea de a le menține unite. (...)
>
> Dar, deși conflictele și războaiele sunt relativ rare în societățile tribale, ele sunt o *amenințare* constantă și trebuie să existe unele moduri de a le opri sau de a împiedica răspândirea lor. Ele încep adesea ca simple certuri

între indivizi și, din acest motiv, este important să fie oprite cât mai repede. Într-o comunitate dată, judecarea unei dispute între două persoane va fi efectuată în mod normal de către un înțelept care este o rudă comună a celor doi. Ideal ar fi ca această persoană să aibă același grad de legătură cu fiecare dintre cei care se ceartă, pentru că astfel ar fi evident că nu ar putea fi nepărtinitoare. Dar, desigur, lucrurile nu stau întotdeauna așa și nici nu este întotdeauna posibil ca persoana aflată în această poziție să vrea să judece. Uneori este suficient de limpede că o persoană are dreptate și alta greșește sau că una este simpatizată și cealaltă nu, așa încât publicul devine judecătorul și disputa se încheie de îndată ce opinia generală devine cunoscută.

Când disputele nu pot fi soluționate în niciunul dintre modurile mai sus-menționate, atunci se organizează un fel de concurs, de preferință un joc, care ține locul unui lupte adevărate. Întrecerile corp la corp sau loviturile cap în cap sunt forme tipice de cvasidueluri în societățile de eschimoși. Au loc în public și acesta decide că învingătorul are dreptate. Este interesant, în mod special, faimosul duel în cântece al eschimoșilor: armele folosite sunt cuvintele, „cuvinte mici, ascuțite, ca așchiile de lemn pe care le cioplesc cu toporul meu“.

Duelurile prin cântec sunt folosite pentru a calma ranchiuni și dispute de toate soiurile, mai puțin crima. Totuși, un băștinaș din estul Groenlandei își va căuta răzbunarea pentru uciderea unei rude printr-un concurs de cântece, dacă este prea slab fizic să învingă, sau dacă este atât de priceput la cântat încât e sigur de victorie. Aceasta este de înțeles în măsura în care esticii groenlandezi sunt suficient de pasionați de pura măiestrie a cântatului încât să uite cauza unei dispute. La acești eschimoși, priceperea de a cânta este la fel de importantă sau chiar întrece forța fizică brută.

Stilul de cântat este extrem de convenționalizat. Cântărețul de succes folosește tiparele tradiționale de compoziție pe care încearcă să le redea cu suficientă măiestrie încât să își încânte audiența și să-l aplaude frenetic. Cel mai aplaudat iese „învingător“. Câștigarea unui concurs de cântat nu atrage după sine nicio reparație. Singurul avantaj este prestigiul (E.A. Hoebel, 1954).

Unul dintre avantajele duelului cântat îndelung este acela că dă publicului timp de a ajunge la un consens în privința celui care are dreptate sau a celui ce ar trebui să-și recunoască vina în disputa respectivă. În mod normal, oamenii cam știu de a cui parte sunt, dar, ca în majoritatea comunităților primitive, unanimitatea comunității în întregul ei este atât de dorită încât le ia o vreme să afle care este opinia majoritară. Treptat, oamenii râd din ce în ce mai mult la versurile unuia dintre dueliști până când devine evident către care dintre ei înclină simpatia comunității, apoi opinia devine curând unanimă și învingătorul se retrage cu coada

între picioare (E.R. Service, 1966).

La alte comunități de vânători, disputele private nu sunt rezolvate într-un mod atât de fermecător ca la eschimoși, ci printr-un duel de aruncare a suliței:

> Când are loc o dispută între un acuzator și un acuzat, care este cazul cel mai comun, acuzatorul aruncă ritual sulițe de la o distanță stabilită, iar acuzatul trebuie să le evite. Publicul poate aplauda viteza, forța și precizia cu care acuzatorul aruncă sulițele sau apoi poate aplauda iscusința eschivelor acuzatului. După o vreme se ajunge la unanimitate pe măsură ce abilitatea unuia sau a celuilalt devine zdrobitoare. Când acuzatul înțelege că, în cele din urmă, comunitatea îl consideră vinovat, el trebuie să greșească o eschivă și să se lase rănit de o suliță într-una din părțile moi ale corpului. Invers, acuzatorul pur și simplu încetează să arunce sulițele când realizează că opinia publică este împotriva lui.

Vânătorii primitivi — societate a abundenței?

M.D. Sahlins face o observație foarte relevantă — și încă una interesantă chiar și pentru analiza societății industriale contemporane — cu privire la întreaga chestiune a lipsurilor economice ale vânătorilor primitivi și la atitudinea modernă față de problema sărăciei. El combate premisa care a condus la ideea agresivității vânătorilor primitivi, și anume că viața în perioada paleolitică a fost una de sărăcie extremă și de confruntare constantă cu foametea. Din contră, Sahlins subliniază că societatea vânătorilor primitivi a fost „întâia societate a abundenței“.

> În înțelesul comun, o societate abundentă este aceea în care dorințele tuturor sunt ușor de îndeplinit; și deși ne place să considerăm această stare de bine ca realizare specifică doar civilizației industriale, am putea pleda și în favoarea vânătorilor și culegătorilor, și chiar a acelor marginali lăsați în seama etnografiei. Pentru că dorințele sunt „ușor de satisfăcut“ fie producând mult, fie cerând puțin și, prin urmare, sunt două posibile căi spre perfecțiune. (…) Adoptarea unei strategii Zen poate duce un popor la o bunăstare materială fără egal, deși probabil că la un standard de viață

scăzut. Cred că aceasta îi caracterizează pe vânători (M. D. Sahlins, 1968).[96]

Sahlins mai face încă niște afirmații pertinente:

> Gradul de penurie este obsesia particulară a unei economii comerciale, starea măsurabilă a celor care iau parte la ea. Piața pune la dispoziție o multitudine amețitoare de produse — toate aceste „lucruri bune“ sunt la îndemâna oricui — dar a pune mâna pe toate este imposibil, pentru că niciodată nu avem bani să cumpărăm tot. Să trăiești într-o economie de piață implică o dublă tragedie, care începe cu o insuficiență și sfârșește în privațiune. (…) Suntem condamnați la muncă silnică pe viață. Și din această perspectivă anxioasă ne uităm în urmă la vânător. Dar dacă omul modern, cu toate avantajele sale tehnice, încă nu are toate cele necesare, ce șanse are acest sălbatic despuiat cu amărâtul său de arc cu săgeți? După ce l-am echipat cu impulsuri burgheze și unelte paleolitice, ne pripim să-l considerăm lipsit de speranță.[97]
>
> Penuria nu este proprietatea intrinsecă a mijloacelor tehnice. Este relația dintre mijloace și scopuri. Am putea gândi posibilitatea empirică cum că vânătorii s-ar ocupa de asta pentru sănătatea lor, un obiectiv clar, iar arcul și săgețile ar fi mijloace adecvate pentru acest scop. S-ar putea susține ușor că, adesea, vânătorii muncesc mult mai puțin decât noi și căutarea hranei este intermitentă, mai degrabă decât o rutină, că timpul liber e din belșug și că somnul până târziu este mai mult des aici decât în orice altă societate. (…) În loc de anxietate, s-ar părea că vânătorii au o încredere, izvorâtă din belșug, dintr-o stare în care toate dorințele oamenilor (așa cum sunt ele) sunt în general ușor de satisfăcut. Această încredere nu-i părăsește în vremuri grele. [Această atitudine a fost exprimată de filosofia tribului Penan din Borneo: „Dacă nu avem mâncare astăzi, o să avem mâine“ (M.D. Sahlins, 1968).

Observațiile lui Sahlins sunt importante deoarece el este unul dintre puținii antropologi care nu acceptă cadrul de referință și judecățile de valoare ale societății actuale ca fiind în mod necesar valide. El arată măsura în care sociologii distorsionează imaginea societăților pe care le studiază judecându-le după ceea ce pare a fi „natura“ economiei, la fel cum trag concluzii despre natura umană din informațiile referitoare dacă nu doar la omul modern, cel puțin la om așa cum îl cunoaștem din cea mai mare parte a istoriei sale civilizate.

Războiul primitiv

Deși agresivitatea defensivă, distructivitatea și cruzimea nu sunt în mod normal cauzele războiului, aceste impulsuri se manifestă în vreme de război. Așadar, câteva informații despre războiul oamenilor primitivi ne va ajuta să completăm tabloul agresivității primitive.

Meggitt face un rezumat al naturii războiului la tribul Walbiri din Australia, despre care Service afirmă că poate fi acceptat ca o bună caracterizare a războiului la societățile de vânători-culegători în general:

> Tribul Walbiri nu accentua militarismul — nu exista o clasă de luptători permanenți sau profesioniști; nu exista nicio ierarhie de comandă militară; și triburile se angajau rar în războaie de cucerire. Orice bărbat era (și încă este) un potențial luptător, întotdeauna înarmat și gata să-și apere drepturile; dar era și individualist și prefera să lupte independent. În unele dispute, legăturile de rudenie i-au adus în tabere diferite și un astfel de grup poate să cuprindă, ocazional, toți bărbații unei comunități. Dar nu existau lideri militari, aleși sau ereditari, care să planifice tactici și să se asigure că ceilalți le urmează. Deși unii erau respectați ca fiind luptători capabili și curajoși și părerea lor era prețuită, ceilalți nu-i urmau în mod obligatoriu. Mai mult decât atât, gama de circumstanțe în care surveneau lupte era, în fapt, atât de restrânsă, încât oamenii cunoșteau și puteau folosi cele mai eficiente tehnici, fără ezitare. Asta e încă valabil și astăzi chiar și pentru tinerii holtei.
>
> În orice caz, erau puține motive de mobilizare generală între comunități. Sclavia nu exista; bunuri transferabile erau puține; și teritoriul cucerit într-o bătălie era practic o rușine pentru învingători, care erau legați spiritual de alte locuri. Războaiele de cucerire, la scară redusă, împotriva altor triburi erau ocazionale, dar sunt sigur că erau diferite doar în grad de luptele intratribale sau chiar comunitare. Astfel, atacarea tribului Waringari care a dus la ocuparea gurilor de apă din zona Tanami a implicat doar bărbați Waneiga — cel mult câteva zeci; și nu am nicio dovadă că a existat vreo alianță militară între comunități, pentru a se opune fie altor comunități Walbiri, fie altor triburi (M.J. Meggitt, 1960).

Tehnic vorbind, acest tip de conflict între vânătorii primitivi poate fi considerat război; în acest sens s-ar putea trage

concluzia că „războiul“ a existat dintotdeauna la specia umană și, astfel, că este manifestarea unei pulsiuni înnăscute de a ucide. Acest raționament, totuși, ignoră diferențele profunde dintre războaiele culturilor primitive[98] mai mult sau mai puțin dezvoltate, respectiv războiul în culturile civilizate. Războiul primitiv, în special al primitivilor mai puțin evoluați, nu era nici organizat dinspre un centru și nici condus de comandanți permanenți; era relativ rar; nu era război de cucerire, după cum nu era nici sângeros în sensul de a ucide cât mai mulți inamici posibil. Prin contrast, războiul cel mai civilizat este instituționalizat, organizat de comandanți permanenți și are ca obiectiv cucerirea de teritoriu și/sau obținerea de sclavi și/sau pradă de război.

În plus, și poate cel mai important, mai este și faptul, adesea trecut cu vederea, că vânătorii-culegători primitivi nu aveau niciun motiv economic important pentru a duce un război pe scară largă.

> Rata natalitate/moarte în societățile de vânători-culegători este de așa natură că ar fi improbabil ca densitatea populației să determine un grup să-i atace pe alții pentru extindere teritorială. Chiar dacă ar fi apărut o astfel de situație, aceasta nu ar fi condus la cine știe ce bătălie. Grupul mai puternic, mai numeros, ar învinge pur și simplu, probabil chiar fără bătălie, dacă sunt disputate dreptul la vânătoare sau asupra unor locuri bune de cules. În al doilea rând, nu e mare lucru de prădat în societățile de vânători-culegători. Toate triburile sunt sărace și nu există bunuri de schimb care servesc drept capital sau valori. În ultimul rând, la nivelul de vânătoare-cules, obținerea de prizonieri pe care să-i folosească drept sclavi pentru exploatare economică — o cauză obișnuită a războaielor din timpurile mai moderne — ar fi fost inutilă, dată fiind productivitatea scăzută a economiei. Prizonierilor și sclavilor le-ar fi foarte greu să producă mai mult decât hrana necesară propriei lor supraviețuiri (E.R. Service, 1966).

Tabloul global al războiului la vânătorii-culegători primitivi oferit de Service este susținut și completat de un număr de alți cercetători, dintre care unii citați în paragrafele ce urmează.[99]

D. Pilbeam subliniază absența războiului, prin comparație cu conflictele ocazionale, precum și rolul conducătorilor societăților de vânători, de model mai degrabă decât de centru de putere, ca și principiul reciprocității și generozității, și rolul central al cooperării (D. Pilbeam, 1970).

U.H. Stewart ajunge la următoarea concluzie cu privire le teritorialitate și război:

> S-a afirmat de multe ori că triburile primitive dețin teritorii și resurse pe care se luptă pentru a le păstra. Deși nu pot afirma că niciodată nu se întâmplă așa, acest fapt este, probabil, destul de rar. În primul rând, grupurile primare care cuprind triburile cele mai mari se întrepătrund, se amestecă dacă sunt prea mici sau se împart dacă sunt prea mari. În al doilea rând, în cazurile relatate aici, grupurile primare nu au mai mult decât o tendință de a folosi anumite zone. În al treilea rând, cele mai multe așa-numite „războaie“ între astfel de societăți nu reprezintă mai mult decât răzbunări pentru pretinse vrăjitorii sau necontenite conflicte interfamiliale. În al patrulea rând, roadele culese reprezintă principala resursă în cele mai multe zone, dar nu cunosc vreo dispută înregistrată pentru zonele de cultură. Triburile primare nu se luptau între ele și este greu de imaginat cum și-ar putea mobiliza bărbații un grup regional ca să-și apere teritoriul de atacul unui alt trib și de ce ar face asta. Este adevărat că arborii de durian, cuiburile de vulturi și alte câteva resurse specifice erau uneori revendicate de unii indivizi, dar încă nu este clar cum puteau fi apărate de cineva aflat la distanță de kilometri (U.H. Stewart, 1968).

H.H. Turney-High (1971) ajunge la concluzii similare. El a subliniat că, în vreme ce sentimentele de frică, furie și frustrare sunt universale, arta războiului nu s-a dezvoltat decât târziu în evoluția omului. Cele mai multe societăți primitive nu erau capabile de război, deoarece războiul necesită un nivel complex de conceptualizare. Cele mai multe societăți primitive nu puteau concepe organizarea necesară pentru a cuceri sau învinge un vecin. Majoritatea războaielor primitive sunt doar încăierări armate, nicidecum războaie. După părerea lui Rapaport, opera lui Turney-High nu a avut parte de o primire foarte amabilă printre antropologi, deoarece a subliniat că

relatările la a doua mână ale bătăliilor, făcute de antropologi profesioniști, erau complet nepotrivite și uneori total înșelătoare; el credea că sursele primare erau mai demne de încredere, chiar și atunci când erau făcute de etnografi amatori cu generații în urmă.[100]

Opera monumentală a lui Quincy Wright (1637 de pagini inclusiv o bibliografie extinsă) prezintă o analiză amănunțită a războiului la popoarele primitive, bazată pe comparația statistică a informațiilor esențiale obținute despre șase sute cinzeci și trei de popoare primitive. Neajunsul analizei lui stă în faptul că este mai mult descriptiv decât analitic în clasificarea societăților primitive, ca și a diferitelor tipuri de război. Cu toate acestea, concluziile sale prezintă un interes considerabil deoarece demonstrează o tendință statistică ce corespunde rezultatelor multor altor autori: „Culegătorii, mai puțin vânători și mai puțin agricultori, sunt cel mai puțin războinici. Vânătorii mai evoluați și agricultorii mai evoluați sunt mai războinici, în vreme ce agricultorii cei mai dezvoltați și păstorii sunt cei mai războinici dintre toți“ (Q. Wright, 1965) Această afirmație confirmă ideea că atitudinea războinică nu este o funcție a pulsiunilor naturale ale omului care se manifestă în cele mai primitive forme de societate, ci una a evoluției sale în civilizație. Informațiile lui Wright arată că, cu cât este mai mare diviziunea muncii într-o societate, cu atât este mai războinică, și că societățile cu sisteme de clasă sunt cele mai belicoase dintre toate. În cele din urmă, datele sale arată că, pe măsură ce echilibrul între grupuri, respectiv între grup și mediul său fizic, este mai mare, cu atât găsim mai puțin război, în vreme ce perturbări frecvente ale echilibrului conduc la o creștere a atitudinii războinice.

Wright face distincția dintre patru tipuri de război — defensiv, social, economic și politic. Prin război defensiv el se

referă la popoarele care nu sunt foarte belicoase și care luptă numai dacă sunt atacate, „caz în care folosesc în mod spontan toate uneltele disponibile și armele de vânătoare pentru a se apăra, dar privesc această necesitate ca pe o nenorocire“. Prin războiul social, el înțelege pe acela al popoarelor pentru care războiul „nu face de obicei foarte mari distrugeri de vieți“. (Acest tip de război corespunde descrierii făcute de Service războiului dus de vânători.) Războaiele economice și politice sunt atribuite popoarelor care le pornesc cu scopul de a obține femei, sclavi, materii prime și pământ și/sau, în plus, pentru menținerea unei dinastii sau clase conducătoare.

Aproape toată lumea face următorul raționament: dacă omul civilizat este atât de războinic, atunci omul primitiv trebuie că era mult mai războinic![101] Dar concluziile lui Wright confirmă teza după care cei mai primitivi oameni erau cel mai puțin războinici, iar atitudinea războinică crește proporțional odată cu civilizația. Dacă distructivitatea ar fi fost înnăscută, tendința ar fi trebuit să fie inversă.

Un punct de vedere similar celui al lui Wright a fost exprimat de către Ginsberg, care scrie:

> S-ar părea că războiul, în acest sens, se dezvoltă odată cu consolidarea grupurilor și dezvoltarea economică. La popoarele cele mai primitive vorbim mai degrabă despre conflicte, iar acestea apar, fără îndoială, pe motive de răpiri de femei sau resentimente aferente violărilor de proprietate sau vătămărilor de persoane. Trebuie acceptat faptul că aceste societăți sunt pașnice prin comparație cu popoarele primitive mai avansate. Dar violența și frica de violență există, la fel cum există și lupte, deși se petrec, în mod evident și necesar, la scară mică. Faptele nu sunt cunoscute suficient și, chiar dacă ele nu susțin imaginea unei păci primitive idilice, sunt poate compatibile cu imaginea oferită de cei care cred că agresivitatea primară și neprovocată nu este un element inerent naturii umane (E. Glover și M. Ginsberg, 1934).

Ruth Benedict (1959) face distincția dintre războaie „social-letale“ și „neletale“. În cel de-al doilea, scopul nu este acela de a

subjuga alte triburi în fața învingătorului ca stăpân și profitor; deși au avut loc multe războaie între indienii nord-americani,

> Ideea de cucerire n-a apărut niciodată la indigenii din America de Nord, și aceasta a permis majorității acelor triburi de indieni un lucru deosebit: să separe războiul de stat. Statul era personificat de căpetenia de pace, care era un lider al opiniei publice în tot ceea ce privea grupul și conducerea sa. Căpetenia de pace era permanentă și, deși nu era un conducător autocratic, era adesea un personaj foarte important. Dar el nu avea nicio legătură cu războiul. El nici măcar nu numea căpeteniile de război și nici nu conducea în vreun fel trupele războinice. Orice om care îi putea face pe alții să-l urmeze putea duce un război când și unde dorea și, la unele triburi, avea controlul absolut pe durata expediției. Dar aceasta dura doar până la întoarcerea din expediție. Statul, conform cu această interpretare a războiului, nu avea niciun interes concret în aceste escapade, care erau doar demonstrații mult dorite de individualism brut îndreptat împotriva altui grup, unde astfel de demonstrații nu făceau rău corpului politic (R. Benedict, 1959).

Observația lui Benedict este importantă deoarece menționează în treacăt legătura dintre război, stat și proprietatea privată. Războiul neletal este, în mare măsură, expresia caracterului aventurier și a dorinței de trofee și admirație, dar nu era cauzat de impulsul de a cuceri oameni sau teritorii, de a subjuga oameni sau de a distruge baza traiului lor. Benedict ajunge la concluzia că „eliminarea războiului nu este atât de neobișnuită pe cât s-ar crede din scrierile teoreticienilor preistoriei războiului. (...) Este o neînțelegere totală să atribui acest haos [războiul] vreunei nevoi biologice a omului de a se lupta. Haosul este creat de om“ (R. Benedict, 1959). Un alt antropolog remarcabil, E.A. Hoebel (1958), caracterizează în acești termeni războiul indienilor nord-americani primitivi: „Se apropie de «echivalentele morale ale războiului» ale lui William James. Eliberează agresivitatea în manieră nedistructivă; furnizează exercițiu, sport și amuzament fără distrugere; și există doar impuneri lejere ale dorințelor unei tabere asupra celeilalte“ (E.A. Hoebel, 1958). El

ajunge la concluzia generală că înclinația spre război a omului nu este, în mod evident, un instinct, deoarece este un complex cultural elaborat. El oferă exemplul interesant al pașnicilor Shoshone și al violenților comanși care în 1600 erau încă unitari din punct de vedere cultural și rasial.

Revoluția neolitică[102]

Descrierea amănunțită a vieții vânătorilor și culegătorilor primitivi a arătat că omul — cel puțin de la apariția sa completă de acum cincizeci de mii de ani — nu era, cel mai probabil, ființa brutală, distructivă și crudă la care ne-am aștepta, deci era departe de prototipul „omului ucigaș“ pe care îl găsim în stadiile mai dezvoltate ale evoluției sale. Cu toate acestea, nu ne putem opri aici. Pentru a înțelege dezvoltarea treptată a omului exploatator și distrugător, este nevoie să ne ocupăm de dezvoltarea sa în perioada agriculturii timpurii și, în cele din urmă, cu transformarea sa în constructor de cetăți, luptător și comerciant.

De la apariția omului, acum aproximativ o jumătate de milion de ani și până în jur de 9000 î.Hr., omul nu s-a schimbat într-o privință: el a trăit din ce a cules sau vânat, dar nu a produs nimic nou. Era complet dependent de natură și nu a influențat-o sau transformat-o. Această relație cu natura s-a schimbat radical odată cu apariția agriculturii (și creșterii animalelor) pe la începuturile perioadei neolitice, mai precis perioada „protoneolitică“, după cum o numesc arheologii actuali — între 9000 și 7000 î.Hr. — într-o zonă care se întindea pe mai bine de o mie cinci sute de kilometri pătrați, din vestul Iranului până în Grecia, incluzând părți din Irak, Siria, Liban, Iordania, Israel și Podișul Anatoliei în Turcia. (Mai târziu a apărut în nordul și centrul Europei.) Pentru prima dată omul a devenit, în niște limite, independent de natură folosindu-și

inventivitatea și priceperea pentru a produce ceva mai mult decât ceea ce îi oferise, până atunci, natura. Acum era posibil să planteze mai multe semințe, să cultive mai mult teren și să crească mai multe animale, pe măsură ce creștea populația. Surplusul de hrană putea fi depozitat ușor, în beneficiul meșteșugarilor care își dedicau cea mai mare parte a timpului producției de unelte, vase și îmbrăcăminte.

Prima mare descoperire a acestei perioade a fost cultivarea grâului și orzului, care până atunci creșteau sălbatice în această zonă. Au descoperit că, dacă puneau în pământ semințele acestor plante, creșteau alte plante noi; că puteau alege cele mai bune semințe, și, în cele din urmă, au observat încrucișarea întâmplătoare a soiurilor, care produceau boabe cu mult mai mari decât semințele varietăților sălbatice. Procesul de evoluție de la plante sălbatice la grâul modern plantat intensiv nu este încă pe deplin cunoscut. Acesta presupunea mutații genetice, hibridizare și dublare cromozomială și a luat mii de ani să se ajungă la nivelul selecției artificiale din agricultura zilelor noastre. Pentru omul erei industriale, obișnuit să privească disprețuitor la agricultura neindustrializată ca fiind primitivă și o formă mai degrabă naturală de producție, descoperirile epocii neolitice nu par comparabile cu marile descoperiri tehnice ale prezentului, de care este atât de mândru. Totuși, faptul că așteptarea că semințele vor crește s-a dovedit corectă în practică a dat naștere unui concept complet nou: omul a înțeles că putea să-și folosească voința și intenția pentru a *face* ca lucrurile să se întâmple, în loc ca ele „să se întâmple“ pur și simplu. N-ar fi deloc exagerat să spunem că descoperirea agriculturii a constituit baza întregii gândiri științifice și dezvoltări tehnologice ulterioare.

Cea de-a doua descoperire a fost cea a creșterii animalelor, făcută în aceeași perioadă. Oile erau deja domesticite în nordul

Irakului în mileniul al nouălea, iar vitele și porcii în jur de 6000 î.Hr. Creșterea oilor și a vitelor a furnizat rezerve suplimentare de hrană: lapte și o mai mare abundență de carne. Rezervele sporite și mai constante de hrană au permis un stil de viață sedentar, în locul celui nomad, și a dus la construcția de sate și cetăți permanente.[103]

În perioada protoneolitică triburile de vânători au inventat și dezvoltat o nouă economie bazată pe domesticirea plantelor și animalelor. Deși cele mai vechi rămășițe de plante nu sunt cu mult mai vechi de 7000 î.Hr., „standardul de domesticire atins și diversitatea plantelor cultivate presupun o lungă preistorie a agriculturii anterioare care ar putea merge înapoi până la începuturile protoneoliticului, în jur de 9000 î.Hr.“ (J. Mellaart, 1967).[104]

A mai durat între 2000 și 3000 de ani până la următoarea nouă descoperire, determinată de nevoia de a depozita hrana: arta olăritului (coșuri se făcuseră mai înainte). Descoperirea olăritului a reprezentat prima invenție tehnică, ce a dus la o înțelegere a proceselor chimice. Într-adevăr, „crearea unui vas a fost momentul suprem de creație al omului“ (V.G. Childe, 1936).[105] Astfel, în perioada neolitică se poate face distincția dintre un stadiu „aceramic“, adică perioada când încă nu se inventase olăritul, și stadiul ceramic. Unele sate vechi din Anatolia, ca și părțile mai vechi ale Hacilarului, erau aceramice, în vreme ce Çatal Hüyük era un oraș bogat în olărit.

Çatal Hüyük era unul dintre cele mai dezvoltate orașe neolitice din Anatolia. Deși doar o parte relativ mică a fost excavată din 1961 încoace, ne-a oferit deja cele mai importante informații pentru înțelegerea aspectelor economice, sociale și religioase ale societății neolitice.[106]

De la începerea excavațiilor, au fost scoase la lumină zece niveluri, dintre care cel mai vechi datează din aprox. 6500 î.Hr.

> După 5600 î.Hr. vechea colină a Çatal Hüyük-ului a fost abandonată, nu se știe din ce motive, și un nou oraș a fost întemeiat pe celălalt mal al râului, Çatal Hüyük-ul de Vest. Acesta pare să fi fost locuit în următorii 700 de ani până când a fost și el abandonat, totuși fără urme evidente de violență sau distrugere deliberată (J. Mellaart, 1967).

Una dintre trăsăturile cele mai surprinzătoare ale Çatal Hüyük-ului este gradul său de civilizație:

> Çatal Hüyük-ul își permitea luxul oglinzilor de obsidian, pumnalelor ceremoniale și al bijuteriilor de metal, inaccesibile contemporanilor cunoscuți. Cuprul și plumbul erau topite și modelate în formă de mărgele, tuburi și posibil și mici unelte, ducând astfel începuturile metalurgiei înapoi în mileniul șapte. Industria de prelucrare a obsidianului local și a silexului de import este cea mai elegantă din acea perioadă; vasele de lemn sunt diverse și sofisticate, industria de textile de lână complet dezvoltată (J. Mellaart, 1967).

În cimitire au fost descoperite seturi de machiaj pentru femei și brățări bărbătești foarte frumoase. Cunoșteau arta topirii cuprului și plumbului. Folosirea unei mari varietăți de pietre și minerale arată, după cum spune Mellaart, că prospectarea și comerțul constituiau o parte importantă a economiei orașului.

În ciuda civilizației avansate, structura socială pare să nu aibă anumite elemente caracteristice stadiilor ulterioare ale evoluției. Se pare că nu exista o diferență de clasă între bogați și săraci. În vreme ce inegalitatea socială este sugerată de mărimea caselor, a instrumentelor și darurilor funerare, spune Mellaart, „aceasta nu este niciodată izbitoare“. Într-adevăr, privind planurile secțiunii excavate a orașului se poate vedea că diferența de mărime este foarte mică, neglijabilă în comparație cu diferența din societățile urbane ulterioare. Childe remarcă lipsa dovezilor certe ale vreunei forme de conducere în satele neolitice timpurii, iar Mellaart nu menționează nicio dovadă de acest fel la Çatal Hüyük. Se pare că erau multe preotese (poate și preoți), dar nu există nicio

dovadă a unei organizări ierarhice. În vreme ce la Çatal Hüyük surplusul produs prin noile metode de agricultură trebuie să fi fost suficient de mare pentru a susține producția și comerțul de produse de lux, satele neolitice timpurii, mai puțin dezvoltate, produceau, după cum spune Childe, doar un mic surplus și aveau astfel un grad chiar mai mare de egalitate socială decât cel din Çatal Hüyük. El arată că meșteșugurile neolitice erau afaceri de familie, iar tradițiile meșteșugărești nu erau individuale, ci colective. Experiența și înțelepciunea tuturor membrilor comunității sunt permanent puse la comun; meseria este publică, regulile ei sunt rezultatul experienței comunitare. Vasele dintr-un anumit sat neolitic poartă amprenta unei puternice tradiții colective, mai degrabă decât pe cea a individualității. Pe lângă aceasta, încă nu era nicio criză de pământ; când populația creștea, tinerii puteau să plece și să-și întemeieze un sat al lor. În aceste circumstanțe economice, condițiile nu erau favorabile diferențierii societății în clase distincte sau pentru formarea unei conduceri permanente a cărei funcție ar fi fost să organizeze întreaga economie și care și-ar fi cerut răsplata pentru această abilitate. Aceasta s-a putut întâmpla abia mai târziu, când se făcuseră multe alte descoperiri și invenții, când surplusul era mult mai mare și putea fi transformat în „capital“, iar cei care-l dețineau puteau face profit determinându-i pe alții să muncească pentru ei.

Două observații au o importanță deosebită din punctul de vedere al agresivității: nu există nicio dovadă de alungare sau masacru de-a lungul celor opt sute de ani de existență a părții deja excavate din Çatal Hüyük. Mai mult decât atât, și o dovadă încă și mai impresionantă pentru lipsa violenței, dintre multele sute de schelete scoase la lumină, nici măcar unul nu prezintă semnele unei morți violente (J. Mellaart, 1967).

Una dintre trăsăturile caracteristice ale satelor neolitice,

inclusiv Çatal Hüyük, este *rolul central al mamei* în structura socială și religia lor.

Urmând mai vechea diviziune a muncii, în care bărbații vânau și femeile culegeau rădăcini și fructe, agricultura a fost, cel mai probabil, descoperirea femeilor, în timp ce creșterea animalelor a fost a bărbaților. (Având în vedere rolul fundamental al agriculturii în dezvoltarea civilizației, probabil că nu este nicio exagerare în a afirma că femeile au pus bazele civilizației moderne.) Capacitatea de a da roade a pământului și a femeii — care le lipsește bărbaților — a dat în modul cel mai firesc mamei un loc suprem în lumea primilor agricultori. (Bărbații au putut revendica superioritatea numai atunci când au putut crea lucruri materiale cu mintea, adică magic și tehnic.) Mama-Zeitate (adesea identificată cu pământul-mamă) a devenit zeița supremă a lumii religioase, în vreme ce mama pământeană a devenit centrul familiei și al vieții sociale.

Cea mai impresionantă dovadă directă a rolului central al mamelor la Çatal Hüyük stă în faptul că întotdeauna copiii erau îngropați cu mamele lor și niciodată alături de tată. Scheletele erau îngropate sub divanul mamei (un fel de platformă în camera principală), care era mai mare decât al tatălui și avea întotdeauna aceeași poziție în interiorul casei. Îngroparea copiilor alături de mamele lor este o trăsătură caracteristică a matriarhatului: relația esențială a copiilor este considerată cea cu mama, și nu cea cu tatăl, ca în cazul societăților patriarhale.

Deși acest sistem funerar constituie o informație impresionantă în sprijinul presupunerii structurii matriarhale a societății neolitice, această teză își găsește deplina confirmare odată cu informațiile pe care le avem despre religia din Çatal Hüyük și alte sate neolitice excavate în Anatolia.[107]

Aceste excavații au revoluționat concepția noastră despre dezvoltarea religioasă timpurie. Cea mai importantă trăsătură

este faptul că religia era centrată în jurul imaginii zeiței-mamă. Mellaart concluzionează: „Çatal Hüyük și Hacilar au stabilit o legătură (...) [prin care] se poate demonstra o continuitate a religiei de la Çatal Hüyük la Hacilar și așa mai departe până la marea «Zeiță-Mamă» a vremurilor arhaice și clasice, și până la figurile incerte ale lui Cybele, Artemis și Afroditei“ (J. Mellaart, 1967).

Rolul central al zeiței-mamă poate fi observat limpede în figurinele, picturile murale și reliefurile numeroaselor altare scoase la lumină. Spre deosebire de descoperirile din alte situri neolitice, cele de la Çatal Hüyük nu constau în totalitate din zeițe-mame, ci înfățișează și o zeitate masculină simbolizată de un taur sau, mai frecvent, de capul sau coarnele unui taur. Dar acest fapt nu schimbă substanțial predominanța „marii mame“ ca zeitate centrală. Dintre patruzeci și una de sculpturi scoase la lumină, treizeci și trei erau doar de zeițe. Practic, toate cele opt sculpturi în care este simbolizat un zeu masculin trebuie înțelese prin legătură cu zeița, unii ca fii ai ei, iar ceilalți ca parteneri. (La unul dintre nivelurile mai vechi s-au descoperit doar figurine ale zeiței.) Rolul central al zeiței-mamă este mai departe demonstrat de faptul că este înfățișată singură, cu un bărbat alături, însărcinată, dând naștere, dar niciodată subordonată unui bărbat. Există câteva altare în care zeița dă naștere unui cap de taur sau de berbec. (A se compara cu povestea tipic patriarhală a femeii născute din bărbat: Eva și Atena.)

Zeița-mamă este adesea înfățișată însoțită de un leopard, îmbrăcată în piele de leopard sau reprezentată simbolic de un leopard, cel mai feroce și mortal animal din regiune la acea vreme. Aceasta o transformă într-o zeiță a animalelor sălbatice și indică, de asemenea, rolul ei dublu de zeiță a vieții și a morții, ca multe ale zeițe. „Zeița-mamă“, care dă naștere copiilor și apoi

îi primește înapoi după încheierea ciclului vieții lor individuale, nu este neapărat o mamă distructivă. Și totuși, uneori este astfel (precum Kali, zeița hindusă); descoperirea motivelor acestei evoluții ar necesita o speculație întinsă la care trebuie să renunț.

Zeița-mamă a religiei neolitice nu este doar stăpâna animalelor sălbatice. Ea este și patroana vânătorii, a agriculturii și stăpâna plantelor.

Mellaart face acest rezumat al rolului femeilor în societatea neolitică, inclusiv în cea din Çatal Hüyük:

> Ceea ce este important de remarcat în mod special în religia neolitică a Anatoliei, și este valabil despre Çatal Hüyük la fel de mult ca pentru Hacilar, este absența totală a sexului în toate figurinele, statuetele, basoreliefurile sau picturile murale. Organele reproducătoare nu sunt niciodată înfățișate, nu sunt cunoscute reprezentări ale falusului sau vulvei, și aceasta este cu atât mai remarcabil cu cât acestea erau frecvent reproduse atât în paleoliticul superior, cât și în culturile neolitice și postneolitice din afara Anatoliei.[108] Se pare că răspunsul la această întrebare, aparent uimitoare, este unul simplu, și anume că accentul pe sex în artă este invariabil legat de impulsul și dorința masculine. Dacă femeia neolitică era creatoarea religiei neolitice, absența reprezentării organelor sexuale se explică ușor și s-a creat un nou simbolism în care sânul, ombilicul și graviditatea reprezintă principiile feminine, iar coarnele sau animalul cu coarne, pe cele masculine. Într-o societate neolitică timpurie precum cea de la Çatal Hüyük ar fi de așteptat, din punct de vedere biologic, ca femeile să fie mai numeroase decât bărbații și aceasta se reflectă, într-adevăr, în cimitire. Mai mult decât atât, în noua economie, femeile își asumaseră un număr mai mare de sarcini, tipar care a rămas neschimbat în satele Anatoliei până în zilele noastre, și aceasta explică probabil predominanța lor socială. Ca unic izvor de viață, ea a fost asociată cu procesele agricole, cu îmblânzirea și hrănirea animalelor domesticite, cu ideea de creștere, abundență și fertilitate. De aici o religie care viza aceeași conservare a vieții în toate formele ei, propagarea ei și misterele riturilor legate de viață și moarte, naștere și înviere; toate făceau parte mai degrabă din sfera femeii decât a bărbatului. Pare extrem de probabil că acest cult al zeiței era slujit cu precădere de femei, chiar dacă prezența preoților nu este, în niciun caz, exclusă (J. Mellaart, 1967).[109]

Sunt sugestive datele favorabile opiniei că societatea neolitică era relativ egalitaristă, fără ierarhie, exploatare sau agresivitate în doze însemnate. Cu toate acestea, faptul că satele neolitice din Anatolia aveau o structură matriarhală (matricentrică) reprezintă o dovadă în plus pentru faptul că societatea neolitică, cel puțin în Anatolia, era fundamental neagresivă și pașnică. Motivul rezidă în spiritul afirmării vieții și în absența distructivității, trăsături pe care J.J. Bachofen le consideră esențiale pentru toate societățile matriarhale.

Într-adevăr, descoperirile scoase la lumină de săpăturile din satele neolitice ale Anatoliei oferă cele mai complete dovezi materiale ale existenței culturilor și religiilor matriarhale propuse de J.J. Bachofen în lucrarea sa *Das Mutterrecht* (*Dreptul matern*), publicată în 1861. Din analiza miturilor grecești și romane, a ritualurilor, simbolurilor și viselor, el reușește ceea ce numai un geniu poate să facă: a reconstruit, cu pătrunzătoarea sa putere analitică, o etapă de organizare socială și religie pentru care nu avea la dispoziție aproape nicio dovadă materială. (Un etnograf american, L.H. Morgan [1870, 1877], a ajuns, independent, la concluzii foarte asemănătoare pe baza studiului indienilor nord-americani.) Aproape toți antropologii — cu câteva excepții notabile — au declarat ca fiind lipsite de orice merit științific descoperirile lui Bachofen; de fapt, abia în 1967 a apărut traducerea în limba engleză a unei selecții din scrierile lui Bachofen (J.J. Bachofen, 1967).

Două au fost probabil motivele respingerii teoriei lui Bachofen: primul, că era aproape imposibil pentru antropologii dintr-o societate patriarhală să transceandă cadrele lor de referință, sociale și mentale și să conceapă că supremația bărbatului nu era „naturală“. (Din același motiv, Freud a ajuns la concepția despre femei ca bărbați castrați.) În al doilea rând, antropologii erau atât de obișnuiți să creadă doar dovezile

materiale, precum schelete, unelte, arme etc., încât le-a fost greu să accepte că miturile și dramatizările nu sunt mai puțin reale decât artefactele; această întreagă atitudine a condus la o lipsă de apreciere a puterii și subtilității gândirii teoretice pătrunzătoare.

Următoarele paragrafe din *Mutterrecht* a lui Bachofen ne oferă o imagine despre concepția sa asupra spiritului matriarhal:

> Relația care stă la originea întregii culturi, a fiecărei virtuți, a oricărui aspect nobil al existenței, este cea dintre mamă și copil; într-o lume a violenței, ea funcționează ca principiu divin de iubire, uniune, pace. Crescându-și copiii, femeia învață, mai devreme decât bărbatul, să-și reverse grija iubitoare dincolo de granițele eului, către alte ființe și să-și îndrepte toate harurile sale întru conservarea și creșterea celuilalt. Femeia aflată în acest stadiu este depozitarul întregii culturi, bunătății, devotamentului, a grijii pentru ce este viu și a durerii pentru ce a murit. Totuși, dragostea care izvorăște din maternitate este nu doar mai intensă, ci și mai universală. (…) În vreme ce principiul patern este intrinsec restrictiv, principiul matern este universal; principiul patern implică limitarea la grupuri definite, în vreme ce principiul matern, exact ca și viața naturii, nu cunoaște nicio barieră. Ideea de maternitate produce un sentiment de fraternitate universală printre toți oamenii, care dispare odată cu dezvoltarea paternității. Familia bazată pe dreptul bărbatului este un organism individual închis, în timp ce familia matriarhală poartă caracterul tipic universal care stă la baza oricărei evoluții și diferențiază viața materială de viața spirituală superioară. Pântecul fiecărei femei, imaginea efemeră a Demetrei, zeița pământului, va aduce pe lume frați și surori ai copiilor tuturor celorlalte mame; pământul va cunoaște doar frați și surori până când dezvoltarea sistemului patern va dizolva unitatea nediferențiată a maselor și va introduce un principiu de articulație.
>
> Culturile matriarhale oferă multe expresii și chiar formulări juridice ale acestui aspect al principiului matern. El constituie baza libertății și egalității universale atât de obișnuită la oamenii din societățile matriarhale, a ospitalității lor, a aversiunii lor față de orice fel de restricție. (…) Și în el se află înrădăcinat acel sentiment admirabil de frăție și camaraderie care nu cunoaște bariere sau granițe și care îi aduce laolaltă pe toți cei ce fac parte din aceeași nație. Statele matriarhale erau faimoase în special pentru absența conflictelor și luptelor intestine. (…) Oamenii matriarhali — și aceasta nu este mai puțin caracteristic — condamnau în

> mod special vătămarea fizică a semenilor și chiar a animalelor. (...) O atmosferă de umanitate tandră, care poate fi remarcată chiar și în expresia feței din statuile egiptene, străbate cultura lumii matriarhale (J.J. Bachofen, 1967).[110]

Societățile preistorice și „natura umană“

Acest tablou al modului de producție și organizare socială a vânătorilor și agricultorilor neolitici este ilustrativ cu privire la anumite trăsături psihice care se presupune, în general, că sunt parte intrinsecă a naturii umane. Vânătorii și agricultorii neolitici nu aveau ocazia să simtă vreo dorință pătimașă de averi sau vreo invidie față de cei „avuți“, deoarece nu exista nimic de luat în proprietate privată și nici diferențe economice importante care să stârnească invidia. Din contră, modul lor de viață era favorabil dezvoltării cooperării și coexistenței pașnice. Nimic nu ducea la formarea dorinței de a exploata alte ființe umane. Exploatarea energiei fizice sau psihice pentru propriile scopuri este o idee absurdă într-o societate în care, din punct de vedere economic și social, nu există nicio bază pentru exploatare.

Impulsul de a-i controla pe alții avea, de asemenea, puține șanse să se dezvolte. Societatea tribală primitivă și probabil vânătorii preistorici de acum cincizeci de mii de ani erau fundamental diferiți de societatea civilizată tocmai pentru că relațiile umane nu erau guvernate de principiile de control și putere; ele funcționau pe bază de reciprocitate. Un individ înzestrat cu patima de a controla ar fi fost un rebut social fără nicio influență. În sfârșit, nu prea exista nimic care să stimuleze apariția lăcomiei, câtă vreme producția și consumul erau stabilizate la un anumit nivel.[111]

Datele despre vânătorii-culegători și agricultorii primitivi

ne sugerează oare că patima averilor, exploatarea, lăcomia, invidia nu existau încă și ele sunt produsele exclusive ale civilizației? Nu mi se pare că se poate face o afirmație atât de radicală. Nu avem informații suficiente pentru a o susține și e posibil să nici nu aibă baze teoretice corecte, deoarece factorii individuali vor da naștere acestor vicii în anumiți indivizi chiar și în cele mai favorabile condiții sociale. Dar există o mare diferență între culturile care stimulează și încurajează lăcomia, invidia și caracterul exploatator prin structura lor socială, și culturile care fac contrariul. În primul caz, aceste vicii vor face parte din „caracterul social“ — adică dintr-un complex de trăsături existent la majoritatea oamenilor; în cel de-al doilea, acestea vor fi aberații individuale de la normă, cu șanse minime de a influența întreaga societate. Această ipoteză câștigă teren dacă luăm în considerare următoarea etapă istorică, dezvoltarea urbană, care pare să fi adus nu doar noi moduri de civilizație, ci și toate acele patimi atribuite în general înzestrării naturale a omului.

Revoluția urbană[112]

În mileniile patru și trei î.Hr. s-a dezvoltat un nou tip de societate, cel mai bine caracterizat de descrierea strălucită a lui Mumford:

> Din complexul neolitic primitiv s-a ridicat un soi diferit de orânduire socială: nu mai era dispersată în entități mici, ci unificată într-una mare; nu mai era „democratică“, adică bazată pe apropierea de vecini, folosință comună și consens, ci autoritară, condusă centralizat, sub controlul unei minorități dominante; nu mai era menținută în interiorul unui teritoriu limitat, ci „se revărsa“ în mod deliberat în afara propriilor granițe, în căutare de materii prime și de sclavi neajutorați, pentru a-și exercita puterea, pentru a lua tribut. Această nouă cultură era devotată nu atât propășirii vieții, cât expansiunii puterii colective. Prin perfecționarea unor noi instrumente coercitive, în mileniul trei î.Hr. conducătorii acestei societăți deja puseseră la punct o putere militară și industrială la o scară ce

n-a mai fost niciodată depășită până în zilele noastre (L. Mumford, 1967).

Cum s-a întâmplat asta?

Într-o perioadă scurtă din punct de vedere istoric, omul a învățat să strunească puterea fizică a boilor și puterea vântului. A inventat plugul, căruța, barca și a descoperit procesele chimice care au loc la topirea minereurilor de cupru (cunoscute într-o oarecare măsură anterior) și proprietățile fizice ale metalelor și a început să proiecteze un calendar solar. Ca rezultat, drumul era deschis către arta scrisului, către standarde și măsuri. „În nicio altă perioadă din istorie până în zilele lui Galileo“, scrie Childe, „nu a fost mai rapid progresul cunoașterii și descoperirile revoluționare nu au fost mai frecvente“ (V.G. Childe, 1936).

Dar schimbarea socială nu a fost mai puțin revoluționară. Micile sate ale fermierilor autonomi s-au transformat în cetăți poluate alimentate de industrii secundare și comerț exterior, iar aceste noi orașe erau organizate ca orașe-stat. Omul a creat teritorii noi la modul propriu. Marile orașe ale Babiloniei au fost ridicate pe un soi de platformă de trestii, așezate încrucișat în mâlul aluvionar. Au săpat canale pentru a iriga câmpurile și pentru a seca mlaștinile, au construit diguri și movile pentru a proteja oamenii și cirezile din calea șuvoaielor. Această creație de teren roditor a necesitat o mare cantitate de muncă și acest „capital sub forma muncii oamenilor s-a scufundat în pământ“ (V. G. Childe, 1936).

Un alt rezultat al acestui proces a fost că o forță de muncă specializată trebuia folosită la această activitate și la cultivarea pământului pentru a furniza hrană celor specializați în meșteșuguri, lucrări publice sau comerț. Ei trebuiau organizați de comunitate și conduși de o elită care se ocupa de planificare, protecție și control. Aceasta însemna că era nevoie de o mai mare acumulare de surplus decât în satele neolitice anterioare

și că acest surplus nu era folosit doar ca rezervă de hrană pentru vremuri de restriște sau de creștere a populației, ci drept capital pentru creșterea producției. Childe a indicat și un alt factor inerent acestor condiții de viață în văile râurilor — puterea excepțională a societății de a-și constrânge membrii. Comunitatea putea să-i refuze unui recalcitrant accesul la apă prin închiderea canalelor care duceau spre terenul lui. Această posibilitate de constrângere a reprezentat una dintre bazele pe care s-a construit puterea regilor, a preoților și a elitei conducătoare odată ce au reușit să înlocuiască sau „să reprezinte“, ideologic vorbind, voința socială.

Odată cu noile forme de producție a avut loc una dintre cele mai radicale schimbări din istoria omenirii. Producția omului nu mai era limitată la ceea ce putea produce singur, așa cum se întâmpla în societățile de vânători și în agricultura primitivă. Este adevărat că încă de la începuturile agriculturii neolitice omul era deja capabil să producă un mic surplus, dar acesta îi folosea doar pentru a duce o viață mai stabilă. Totuși, când a crescut, a putut fi folosit cu un scop cu totul nou: acela de a-i hrăni pe unii care nu produceau direct hrană, dar curățau mlaștinile, construiau case, orașe și piramide sau luptau ca soldați. Desigur că o astfel de utilizare a putut apărea numai atunci când tehnica și diviziunea muncii atinseseră un nivel care făcea posibilă această utilizare a forței de muncă umane. În acel moment surplusul a crescut imens. Cu cât erau arate mai multe terenuri, cu cât erau asanate mai multe mlaștini, cu atât se putea produce mai mult. Această nouă posibilitate a dat naștere uneia dintre cele mai mari schimbări din istoria omenirii. *S-a descoperit că omul putea fi folosit ca instrument economic, că putea fi exploatat, că putea fi transformat în sclav.*

Să urmărim în detaliu acest proces sub aspectul consecințelor sale economice, sociale, religioase și psihologice.

Datele economice esențiale ale noii societăți erau, așa cum am arătat mai sus, o mai mare specializare a muncii, transformarea surplusului în capital și necesitatea unui mod centralizat de producție. Prima consecință a fost apariția unor clase diferite. Clasele privilegiate se ocupau de conducere și organizare, revendicând și obținând o parte disproporționată a producției, cu alte cuvinte un standard de viață pe care majoritatea populației nu-l putea atinge. Sub ei se aflau clasele inferioare, țăranii și meșteșugarii. Sub aceștia se aflau sclavii, prizonieri luați ca pradă de război. Clasele privilegiate au pus bazele unei ierarhii conduse inițial de șefi permanenți — apoi de regi, ca reprezentanți ai zeilor — care erau conducătorii simbolici ai întregului sistem.

O altă consecință a acestui nou mod de producție se presupune că a fost *cucerirea,* ca cerință esențială pentru acumularea capitalului comunitar necesar pentru înfăptuirea revoluției urbane. Dar mai era încă un motiv de bază pentru crearea războiului ca instituție: contradicția dintre un sistem economic care avea nevoie de unificare pentru a fi pe deplin eficient și separarea politică și dinastică aflate în conflict cu această necesitate economică. Războiul ca instituție a fost o invenție nouă, ca și regalitatea sau birocrația, înfăptuită în jurul anului 3000 î.Hr. Atunci, ca și acum, nu era cauzat de factori psihologici, precum agresivitatea umană, ci, pe lângă dorințele de putere și glorie ale regilor și birocrației lor, a fost rezultatul condițiilor obiective care l-au făcut util și care, în consecință, au tins la generarea și creșterea cruzimii și distructivității umane.[113]

Aceste schimbări sociale și politice au fost însoțite de o modificare profundă a rolului femeilor în societate și a imaginii mamei în religie. Izvorul vieții și creativității nu mai era reprezentat de fertilitatea solului, ci de intelectul care producea

noi invenții și tehnici, o gândire abstractă și un stat cu legile sale. Nu pântecul, ci mintea a devenit puterea creatoare și, odată cu asta, femeile nu au mai dominat societatea, lăsând locul bărbaților.

Această schimbare este exprimată poetic în imnul babilonian al creației, Enuma Eliș. Mitul ne vorbește despre revolta victorioasă a zeilor bărbați împotriva lui Tiamat, „Marea Mamă“ — stăpâna universului. Ei se aliază împotriva ei și îl aleg pe Marduk să le fie conducător. După un război aprig, Tiamat este ucisă, din corpul ei se formează cerul și pământul, iar Marduk devine Zeul suprem.

Totuși, înainte de a fi ales drept conducător, Marduk trebuie să treacă un test, care poate părea nesemnificativ — sau enigmatic — pentru omul modern, dar acesta reprezintă cheia înțelegerii mitului:

> Atunci ei au așezat un veșmânt în mijlocul lor
> Și s-au adresat către Marduk, primul lor născut, zicând:
> „Hotărârea ta, Stăpâne, este supremă pentru zei.
> N-ai decât să ordoni a nimici ori a crea și va fi.
>
> Deschide-ți gura: veșmântul va fi distrus
> Vorbește a doua oară: veșmântul va fi refăcut“.
> El porunci din gură și veșmântul a fost nimicit.
> El porunci a doua oară și veștmântul a fost refăcut.
> Când zeii, părinții lui, văzură puterea cuvântului său,
> Plini de bucurie, l-au omagiat: „Marduk e rege“.
>
> (Daniel, 1975)

Semnificația acestui test este de a arăta că bărbatul a depășit incapacitatea sa de creație naturală — pe care o au doar pământul și femeia — printr-o formă nouă de creație, prin cuvânt (gând). Marduk, capabil să creeze astfel, a depășit superioritatea naturală a mamei și astfel o poate înlocui. Povestea biblică începe acolo unde se încheie mitul babilonian: zeul bărbat creează lumea prin *cuvânt* (E. Fromm, 1951).

Una dintre trăsăturile cele mai semnificative ale noii societăți urbane era că se baza pe principiul conducerii patriarhale, în care este inerent principiul controlului: controlul naturii, al sclavilor, femeilor și copiilor. Acest nou bărbat patriarhal „creează“ pământul la propriu. Tehnica lui nu este simpla modificare a proceselor naturale, ci dominarea și controlul lor, de aici rezultând noi produse care nu pot fi găsite în natură. Bărbații înșiși se aflau sub controlul celor care organizau munca din comunitate și astfel conducătorii aveau nevoie de putere asupra celor pe care-i controlau.

Pentru a atinge obiectivele acestei noi societăți, totul, natura *și* omul, trebuie să se afle sub control și ori să exercite, ori să se teamă de putere. Pentru a deveni controlabili, a fost nevoie ca oamenii să învețe să asculte și să se supună și, pentru a se supune, aveau nevoie să creadă în puterea superioară — fizică și/sau magică — a conducătorilor lor. În vreme ce, în satul neolitic, precum și la vânătorii primitivi, conducătorii îi îndrumau și sfătuiau pe oameni și nu îi exploatau, și conducerea lor era acceptată voluntar, sau, altfel spus, în vreme ce autoritatea preistorică era „rațională“, bazată pe competență, autoritatea noului sistem patriarhal era una bazată pe forță și putere; era exploatatoare și mediată de mecanismul psihic al fricii, „venerației“ și supunerii. Era o „autoritate irațională“.

Lewis Mumford a exprimat foarte succint noul principiu care guverna viața orașului: „Exercitarea puterii în orice formă era esența civilizației; orașul a găsit un număr de moduri de a exprima lupta, agresivitatea, dominarea, cucerirea — și sclavia“. El arată că noile legi ale orașelor erau „riguroase, eficiente, adesea aspre, chiar sadice“, și că monarhii egipteni și omologii lor din Mesopotamia „se lăudau pe monumente și plăci cu isprăvile lor personale de a mutila, tortura și ucide cu propriile mâini conducătorii luați prizonieri“ (L. Mumford,

1961).

Ca rezultat al experienței mele clinice în terapia psihanalitică am ajuns de mult la convingerea (E. Fromm, 1998) că esența sadismului este patima pentru controlul nelimitat, atotputernic, asupra oamenilor și lucrurilor.[114] Opinia lui Mumford despre caracterul sadic al acestor societăți este o confirmare importantă a propriei mele păreri.[115]

În noua civilizație urbană par să se dezvolte, pe lângă sadism, patima distrugerii vieții și atracția față de tot ce este mort (necrofilia). Mumford vorbește și despre mitul distructiv, orientat către moarte, care poate fi găsit în noua orânduire socială, și îl citează pe Patrick Geddes, care afirmă că fiecare civilizație istorică începe cu un centru viu, urban, polisul, și sfârșește într-un cimitir comun de praf și oase, o Necropolis, o cetate a morților: ruine incendiate, clădiri dărâmate, ateliere goale, mormane de gunoaie fără sens, populație masacrată sau luată în sclavie (L. Mumford, 1961). Fie că citim povestea cuceririi Canaanului de către evrei ori povestea războaielor babiloniene, observăm același spirit de distructivitate nelimitată și inumană. Un bun exemplu este inscripția în piatră a lui Senaherib despre distrugerea completă a Babilonului:

> Orașul și casele (sale) de la bază la vârf le-am distrus, le-am devastat, le-am pârjolit. Zidul, și zidul exterior, temple și zei, turnuri de temple din cărămidă și lut, așa de multe cum erau, eu le-am ras de pe fața pământului și le-am aruncat în canalul Arakhtu. Prin mijlocul acelui oraș am săpat canale, l-am inundat, și astfel i-am distrus întreaga fundație. L-am distrus mai bine decât ar fi făcut-o un potop (Citat de L. Mumford, 1961).

Istoria civilizației, de la distrugerea Cartaginei și Ierusalimului până la distrugerea Dresdei, a Hiroșimei și a poporului, pământului și copacilor Vietnamului, este un memorial tragic de sadism și distructivitate.

Agresivitatea în culturile primitive

Până acum ne-am ocupat doar de agresivitatea societăților preistorice și a vânătorilor-culegători care încă există. Ce putem afla de la alte culturi, mai avansate, dar totuși primitive?

Această problemă ar trebui să fie ușor de examinat apelând la o lucrare care abordează agresivitatea pe baza numeroaselor date antropologice existente. Dar este surprinzător — și chiar șocant — că nu există o astfel de lucrare; este evident că fenomenul agresivității nu a fost considerat suficient de important de către antropologi încât să-i determine să adune și să interpreteze datele din această perspectivă. Există doar o lucrare scurtă a lui Derek Freeman în care acesta încearcă un rezumat al informațiilor antropologice despre agresivitate cu scopul de a susține teoria lui Freud. (D. Freeman, 1964). Helmuth prezintă date antropologice și formulează un punct de vedere contrar, al relativei absențe a agresivității la societățile primitive.

În paginile care urmează voi prezenta câteva studii despre agresivitatea în societățile primitive, începând cu analiza pe care am făcut-o pe baza celor mai accesibile publicații antropologice. Dat fiind că studiile din aceste publicații nu erau părtinitoare nici în favoarea agresivității și nici împotriva ei, ele pot fi considerate un fel de eșantion „randomizat“ în sensul larg al cuvântului. Cu toate acestea, nu vreau să afirm că rezultatele acestei analize sunt în vreun fel valide, din punct de vedere statistic, în ce privește agresivitatea la culturile primitive în general. Principalul meu scop nu este, evident, unul statistic, ci să demonstrez că societățile neagresive nu sunt atât de rare sau „firave“ cum lasă să se creadă Freeman sau alți exponenți ai teoriei lui Freud. Am vrut să arăt, de asemenea, că agresivitatea nu este doar *o trăsătură*, ci parte a unui *complex*

de trăsături; că agresivitatea o întâlnim în mod obișnuit alături de alte caracteristici ale sistemului, precum ierarhia strictă, dominarea, diviziunea în clase etc. Cu alte cuvinte, agresivitatea trebuie înțeleasă ca parte a *caracterului social,* și nu ca o trăsătură comportamentală izolată.[116]

Analiza a treizeci de triburi primitive

Am făcut analiza a treizeci de culturi primitive din perspectiva caracterului agresiv versus pașnic. Trei dintre ele au fost descrise de Ruth Benedict (1934);[117] treisprezece de către Margaret Mead (1961);[118] cincisprezece de către G.P. Murdock (1934),[119] și una de către C.M. Turnbull (1965).[120] Analiza acestor treizeci de societăți ne permite să facem distincția dintre trei tipuri de sisteme diferite și bine diferențiate (A, B, C). Aceste societăți nu se deosebesc pur și simplu în termeni de „mai multă sau mai puțină“ agresivitate sau „mai multă sau mai puțină“ neagresivitate, ci din perspectiva unor sisteme de caracter diferite printr-un număr de trăsături care formează sistemul, unele dintre acestea neavând nicio legătură evidentă cu agresivitatea.[121]

Sistemul A: societăți favorabile vieții

În acest sistem, principala preocupare a idealurilor, tradițiilor și instituțiilor este aceea de a servi la menținerea și creșterea vieții în toate formele sale. Există un minimum de ostilitate, violență ori cruzime în rândul cetățenilor săi, nu există pedepse aspre, aproape nicio crimă, iar instituția războiului este absentă sau joacă un rol extrem de mic. Copiii sunt tratați cu blândețe, nu există pedepse fizice aspre; femeile sunt în general considerate egale ale bărbaților, sau cel puțin nu sunt exploatate sau umilite; atitudinea față de sex este în general permisivă și pozitivă. Nu există invidie, zgârcenie,

lăcomie și exploatare. De asemenea, nu prea există concurență și individualism, ci multă cooperare; proprietatea privată se aplică doar lucrurilor utilizate. Există o atitudine generală de încredere, nu numai în ceilalți, dar și în natură; o atmosferă de bună dispoziție și relativă absență a stărilor depresive.

Am încadrat în această categorie a societăților favorabile vieții pe indienii Zuñi Pueblo, muntenii Arapesh și Bathonga, Aranda, semangii, todașii, eschimoșii polari și pe Mbutu.

În grupul de societăți de tip A găsim atât vânători (Mbutu, de exemplu), cât și agricultori-oieri (ca Zuñi). Unele societăți au o rezervă de hrană relativ abundentă, iar altele sunt caracterizate de o mare penurie. Totuși, această afirmație nu implică, în niciun caz, faptul că diferențele caracterologice nu depind sau nu sunt influențate în mare măsură de structura socio-economică a societăților respective. Ea doar arată că factorii economici evidenți, precum sărăcia sau belșugul, vânătoarea sau agricultura etc., nu sunt singurii factori esențiali de dezvoltare a caracterului. Pentru a înțelege legătura dintre economie și caracterul social ar trebui studiată structura socio-economică globală a fiecărei societăți.

Sistemul B: societăți agresive nedistructive

Acest tip are în comun cu primul tip elementul esențial de a nu fi distructive, dar diferă prin aceea că agresivitatea și războiul, deși nu sunt elemente centrale, sunt destul de frecvente, și prin prezența concurenței, ierarhiei și individualismului. Aceste societăți nu sunt, în niciun caz, străbătute de agresivitate, cruzime sau suspiciune exagerată, dar nu au acel gen de bunătate și încredere care caracterizează societățile de tipul A. Tipul B ar putea fi cel mai bine caracterizat prin faptul că este impregnat de un spirit de agresivitate masculină, individualism, dorința de a obține

lucruri și de a îndeplini obiective. În analiza mea, următoarele paisprezece triburi se încadrează în această categorie: eschimoșii din Groenlanda, Bachiga, Ojibwa, Ifugao, Manus, samoanii, Dakota, maorii, tasmanienii, cazacii, Ainu, Crow, incașii și hotentoții.

Sistemul C: societăți distructive

Structura sistemului C este foarte diferită. Este caracterizată de multă violență interpersonală, distructivitate, agresivitate și cruzime, atât în interiorul tribului, cât și împotriva altora, dar și o plăcere a războiului, de răutate și trădare. Întreaga atmosferă de viață este una de ostilitate, tensiune și frică. Există un grad înalt de competitivitate, un accent sporit pe proprietatea privată (dacă nu sub forma bunurilor materiale, atunci a simbolurilor), ierarhii stricte și o doză considerabilă de războaie. Exemple ale acestui sistem sunt: Dobu și Kwakiutl; Haida, aztecii, Witoto și Ganda.

Nu pretind că această clasificare a societăților nu este deschisă controversei. Dar nu are mare importanță dacă cineva este sau nu de acord cu clasificarea câtorva societăți, deoarece principalul meu obiectiv nu este statistic, ci calitativ. Cel mai mare contrast există între societățile de tip A și tip B, pe de o parte, ambele fiind aflate în slujba vieții, și cele de tip C, care sunt fundamental crude sau distructive, adică sadice și necrofile.

Exemple ale celor trei sisteme

Pentru a-i oferi cititorului o imagine mai bună a naturii acestor sisteme, voi exemplifica mai departe cu o descriere detaliată a câte unei societăți caracteristice pentru fiecare dintre aceste tipuri.

Indienii Zuñi (Sistemul A)

Indienii Zuñi au fost studiați amănunțit de către Ruth Benedict (1934), precum și de către Margaret Mead, Irving Goldman, Ruth Bunzel și alții. Ei trăiesc din agricultură și oierit în sud-vestul Statelor Unite. Ca și alte societăți de indieni Pueblo, ei aveau numeroase orașe în secolele al XII-lea și al XIII-lea, dar istoria lor poate fi urmărită cu mult mai departe de atât, până la începuturile lor cu case de piatră dintr-o singură încăpere, la care era atașată o încăpere funerară subterană. Din punct de vedere economic se poate spune că trăiesc într-o oarecare abundență, deși n-au mare apreciere pentru bunurile materiale. Atitudinea lor socială nu este caracterizată de o mare competitivitate, deși suprafața irigabilă este limitată. Organizarea lor este pe linie matricentrică, deși preoții și funcționarii civili sunt bărbați. Indivizii agresivi, competitivi și necooperanți sunt priviți ca tipuri aberante. Munca este făcută în general în cooperare, cu excepția oieritului, care este o ocupație exclusiv masculină. Rivalitatea este exclusă din activitățile economice, din nou cu excepția oieritului, unde pot apărea certuri, dar nu rivalități profunde. Per total, nu se acordă nicio atenție realizărilor personale. În măsura în care există certuri, acestea sunt cauzate cu precădere de gelozii sexuale și nu au legătură cu activități economice sau proprietăți.

Spiritul de acumulare este practic inexistent; există unii mai bogați și alții mai săraci, dar bogăția rămâne foarte fluidă, iar specificul atitudinii Zuñi față de bunurile materiale este că ei își împrumută de bunăvoie bijuteriile, nu doar prietenilor, ci oricărui membru al comunității care le-ar cere-o. În ciuda unui anumit nivel de gelozie sexuală, căsătoriile sunt în general durabile, deși se divorțează ușor. Femeile, așa cum este de așteptat într-o societate matricentrică, nu sunt în niciun fel

subordonate bărbaților. Se fac foarte multe cadouri, dar, spre deosebire de alte societăți competitive, aceasta nu are funcția de a sublinia propria bogăție sau de a-l umili pe cel căruia i se face darul și nu se face niciun efort de a menține reciprocitatea. Bogăția nu rămâne mult într-o familie, căci este obținută prin muncă și eforturi individuale și exploatarea celorlalți este inexistentă. Deși pământul se află în proprietate privată, litigiile sunt rare și rezolvate rapid.

Sistemul Zuñi poate fi înțeles doar prin faptul că bunurile materiale sunt relativ puțin prețuite, iar interesul major în viață este unul religios. Cu alte cuvinte, valorile dominante sunt viața și trăirea ei, nu lucrurile și acapararea lor. Cântecele, rugăciunile, ritualurile și dansurile sunt elementele majore și cele mai importante ale acestui sistem. Ele sunt conduse de preoți foarte respectați, deși ei nu exercită nicio restricție și nicio jurisdicție. Prețuirea vieții religioase prin opoziție cu proprietatea și succesul economic se poate vedea și în faptul că funcționarii care au rolul de a judeca litigiile materiale nu sunt la fel de respectați precum preoții.

Autoritatea personală este poate trăsătura cel mai serios discreditată la Zuñi. Omul bun este, prin definiție, acela care are „o vorbă plăcută, o dispoziție conciliantă și o inimă generoasă“. Bărbații nu sunt niciodată violenți și nu se manifestă astfel nici măcar atunci când soția este infidelă. În perioada de inițiere, băieții sunt biciuiți și amenințați cu *kachina* (spirite supranaturale), dar, spre deosebire de alte culturi, nici această inițiere nu este în niciun caz un supliciu. Nu există crime; după cum relatează Benedict în observațiile ei, nimeni nu-și amintește de vreo crimă. Sinuciderea este în afara legii. Poveștile și miturile lor nu cultivă teme de teroare și pericol. Nu există un sentiment al păcatului, mai ales în legătură cu sexualitatea, iar castitatea sexuală este în general

dezaprobată. Sexualitatea este privită ca o componentă a unei vieți fericite, dar în niciun caz ca singura sursă de plăcere, ca în unele societăți mai degrabă agresive. Pare să existe o oarecare teamă legată de sexualitate, dar în măsura în care există frică, bărbații se tem de femei și de contactul sexual cu ele. Goldman menționează predominanța temei fricii de castrare în societatea matriarhală. Aceasta arată mai degrabă teama bărbaților de femei mai degrabă decât teama de un tată care pedepsește, ca în viziunea lui Freud.

Acest tablou al unui sistem caracterizat de lipsa agresivității, cooperare și dragoste de viață poate fi schimbat de faptul că mai apar și gelozii și certuri? Nicio societate nu poate fi caracterizată ca nonviolentă și pașnică doar cu condiția să se ridice la idealul de absență totală a ostilității sau a oricăror conflicte. Dar un astfel de punct de vedere este mai degrabă naiv. Chiar și oamenii neagresivi și nonviolenți în esența lor se vor enerva în anumite condiții, mai ales cei cu temperament coleric. Totuși, aceasta nu înseamnă că structura lor de *caracter* este agresivă, violentă sau distructivă. S-ar putea merge chiar mai departe și spune că într-o cultură ca cea Zuñi, în care exprimarea furiei este atât de descurajată, uneori o cantitate relativ mică de furie se va acumula și se va manifesta într-o ceartă; dar numai o persoană care crede dogmatic în teza agresivității înnăscute a omului va interpreta aceste răbufniri ocazionale ca indicii ale adâncimii și intensității agresivității refulate.

O astfel de interpretare se bazează pe înțelegerea greșită a descoperirii de către Freud a motivației inconștiente. Logica acestui raționament este următoarea: dacă o anumită trăsătură este manifestă, existența ei este evidentă și nu se poate nega; dar dacă este absentă în totalitate, tocmai această absență îi dovedește prezența; probabil că a fost refulată și cu cât se

manifestă mai puțin, cu atât mai intensă se presupune că este de vreme ce necesită o astfel de refulare. Cu această metodă se poate dovedi orice și descoperirea lui Freud este transformată în mijloacele unui dogmatism gol. Orice psihanalist este, în principiu, de acord că presupunerea refulării unei anumite pulsiuni necesită dovezi empirice ale acestei refulări în vise, fantasme, acte ratate și așa mai departe. Totuși, acest principiu teoretic este adesea ignorat în analiza indivizilor și a culturilor. Unii sunt atât de convinși de validitatea premisei, impuse de teorie, despre existența unei pulsiuni, încât nu se mai obosesc să caute manifestările ei empirice. Analistul care acționează în felul acesta este de bună-credință, deoarece nu este conștient de faptul că se așteaptă să descopere ceea ce declară teoria — și nimic altceva. Grija de a evita această eroare trebuie manifestată și în evaluarea dovezilor antropologice, fără a pierde din vedere principiul dialecticii psihanalitice că o trăsătură poate exista chiar dacă nu este percepută conștient.

În cazul Zuñi nu există nicio dovadă că absența ostilității manifeste se datorează unei refulări masive a agresivității și, prin urmare, nu există niciun motiv întemeiat de a pune la îndoială imaginea acestui sistem neagresiv, iubitor de viață și cooperant.

O altă metodă de a ignora datele oferite de o societate neagresivă este fie de a le ignora pur și simplu, fie de a susține că sunt lipsite de importanță. Astfel, Freud, în celebra scrisoare către Einstein, vorbea despre problema societăților primitive pașnice în felul următor: „În ținuturi fericite ale pământului, unde natura pune din abundență la dispoziția omului tot ceea ce îi este acestuia necesar, se pare că există seminții ale căror vieți decurg în pace, cărora le sunt necunoscute constrângerea și agresiunea. Nu pot să cred, aș dori să aflu ceva mai multe despre acești fericiți“ (S. Freud, 1933a/2010, pp. 330–331). Nu

știu care ar fi fost atitudinea lui Freud dacă ar fi știut mai multe despre aceste „ființe binecuvântate“. Se pare că n-a făcut niciun efort serios de a se informa cu privire la ele.

Manus (Sistemul B)

Indigenii Manus (M. Mead, 1961) sunt ilustrarea unui sistem complet diferit de sistemul A, deoarece scopul principal al vieții nu este reprezentat de bucuria existențială, artă și ritualuri, ci de obținerea succesului personal prin activități economice. Pe de altă parte, sistemul Manus este foarte diferit de sistemul C, exemplificat prin sistemul din insula Dobu. Cei din Manus nu sunt fundamental violenți, distructivi sau sadici, și nu sunt nici răi sau perfizi.

Locuitorii din Manus sunt pescari care trăiesc la malul mării în sate construite pe ridicăturile lagunelor de-a lungul coastei sudice a insulei Great Admirality. Ei își vând surplusul pescuit vecinilor agricultori în schimbul unor articole din regiuni mai îndepărtate ale arhipelagului. Își dedică toată energia lor succesului material și muncesc atât de mult, încât mulți bărbați mor încă tineri; de fapt, rar se întâmplă ca un bărbat să apuce să-și vadă primul nepot. Această obsesie pentru muncă necontenită este susținută nu doar de faptul că singura valoare este succesul, ci și din cauza rușinii asociate cu eșecul. Să nu-ți poți plăti datoriile este o chestiune care provoacă umilință celui aflat în această situație; să nu ai succes material care aduce un anumit nivel de acumulare de capital te plasează în categoria oamenilor lipsiți de orice prestigiu social. Dar orice prestigiu social pe care-l poate dobândi un om prin muncă asiduă se pierde atunci când nu mai este activ economic.

În educația copiilor, principalul accent se pune pe respectul pentru proprietate, pe rușine și eficiență fizică. Individualismul este intensificat de faptul că rudele se concurează pentru

loialitatea copilului și acesta învață să se prețuiască. Codul căsătoriei este unul strict, care amintește de moralitatea burgheză a secolului al XIX-lea. Principalele vicii sunt delictele sexuale, bârfa, obscenitatea, eșecul de a plăti datoriile, incapacitatea de a-și ajuta rudele și neputința de a-și întreține casa. Educația în spiritul muncii necontenite pare contrazisă de o etapă din viața tinerilor înainte de căsătorie. Tinerii necăsătoriți formează un fel de comunitate, locuiesc în comun într-un fel de club, împart aceeași amantă (de obicei, prizonieră de război), tutunul și nucile de betel. Ei duc o viață veselă, de chefuială la marginea societății. Probabil că este nevoie de acest interval pentru a oferi un minimum de plăcere și mulțumire într-o perioadă din viața unui bărbat. Dar această viață idilică este întreruptă pentru totdeauna de căsătorie. Pentru a se căsători, tinerii trebuie să împrumute bani, și în primii ani de căsătorie au o singură grijă: aceea de a returna banii creditorului. Nici nu au voie să se bucure de nevasta lor prea mult cât încă datorează o parte din ea sponsorului său. Când această primă obligație este îndeplinită, cei care nu vor să se confrunte cu eșecul își dedică ei înșiși viața acumulării de bunuri, ceea ce le permite să fie sponsorii altor căsătorii; aceasta este o condiție pentru a deveni lideri ai comunității. Însăși căsătoria este în mare măsură o afacere în care afecțiunea și atracția sexuală joacă un rol mărunt. Relația dintre bărbat și femeie rămâne antagonică, cel puțin pentru primii cincisprezece ani de căsnicie, ceea ce nu e de mirare în aceste condiții. Abia atunci când încep să aranjeze căsătoriile copiilor lor și ale altor tineri aflați în grija lor, relațiile capătă un anumit caracter de cooperare. Energia este canalizată într-o măsură atât de mare scopului preponderent al succesului, încât motivele personale de afecțiune, loialitate, preferință, neplăcere sau ură sunt toate interzise. Este de o importanță

crucială pentru înțelegerea acestui sistem faptul că, deși există puțină iubire și afecțiune, lipsesc în egală măsură distructivitatea și cruzimea. Chiar în contextul dominat de această concurență acerbă, interesul nu este acela de a-i umili pe ceilalți, ci doar de a-și menține propria poziție. Cruzimea este relativ absentă. De fapt, cei care nu reușesc nimic sunt lăsați în pace, nu sunt transformați în ținte ale agresivității. Războiul nu este exclus, dar în general este dezaprobat cu excepția cazului în care îi ține pe tineri departe de rele. În vreme ce uneori războiul era util pentru capturarea de femei destinate prostituției, în general, considera că perturbă comerțul și că nu este o cale către succes. Idealul lor de personalitate nu era deloc cel al eroului, ci al bărbatului de succes, foarte competitiv, muncitor și lipsit de pasiuni.

Ideile lor religioase reflectă limpede acest sistem. Religia lor nu se bazează pe încercarea de a atinge extazul sau identificarea cu natura, ci are doar scopuri pur practice: blocarea fantomelor cu ofrande vag formale, instituirea de metode de a descoperi cauzele bolii sau necazurilor și de a le remedia.

Proprietatea și banii se află în centrul vieții în acest sistem, munca este obsesia principală, iar cea mai mare teamă este cea de eșec. Într-un astfel de sistem este aproape necesar să fie generată o doză mare de anxietate. Dar este important că, în ciuda acestei anxietăți, caracterul lor social nu prezintă un grad ridicat de distructivitate și ostilitate.

Mai există un număr de societăți în sistemul B, care sunt mai puțin competitive și posesive decât acești Manus, dar am preferat să-i folosesc pe aceștia pentru că exemplul lor permite o diferențiere mai clară între o structură de caracter individualist-agresivă și structura de caracter crudă și sadică din sistemul C.

Societatea Dobu (Sistemul C)

Locuitorii insulelor Dobu (R. Benedict, 1934) reprezintă un bun exemplu pentru sistemul C. Deși în imediata apropiere a insulelor Trobriand, atât de cunoscute din lucrările lui Malinowski, mediul și caracterul lor este complet diferit. În vreme ce trobrianzii trăiesc în insule fertile care le permit o viață ușoară și îndestulată, arhipelagul Dobu este de natură vulcanică cu puține insule de pământ arabil și condiții slabe de pescuit.

Cu toate acestea, cei din insula Dobu nu sunt cunoscuți prin vecini pentru sărăcia lor, ci pentru faptul că sunt periculoși. Deși nu au șefi, ei sunt un grup bine organizat în cercuri concentrice și în fiecare dintre acestea sunt permise anumite forme tradiționale de ostilitate. Pe lângă o grupare matriliniară, *susu* („laptele mamei“), unde se poate vedea un oarecare nivel de cooperare și încredere, relațiile interpersonale ale Dobu pornesc de la principiul neîncrederii în oameni ca posibili dușmani. Nici măcar căsătoria nu micșorează ostilitatea dintre cele două familii. Se ajunge la un anumit grad de pace datorită faptului că cei doi locuiesc alternativ câte un an în satul soțului și un an în cel al soției. Relația dintre soț și soție este plină de suspiciune și ostilitate. Nu cred în fidelitate și niciun dobuan nu va admite vreodată că un bărbat și o femeie pot petrece chiar și un timp scurt împreună pentru alte scopuri decât cele sexuale.

Două sunt trăsăturile caracteristice principale ale sistemului: importanța proprietății private și a magiei negre. Manifestarea exclusivității asupra proprietații este dură și nemiloasă, lucru pentru care Benedict aduce numeroase exemple. Proprietatea și intimitatea unei grădini sunt respectate într-un grad atât de mare, încât soții pot avea relații sexuale afară. Nimeni nu trebuie să știe care este averea cuiva. Este păstrat secretul ca și cum ar fi fost furată. Același simț al

proprietății se manifestă cu privire la incantații și farmece. Dobuanii au „farmece de boală“ care produc sau vindecă boli și există farmece speciale pentru fiecare boală. Bolile au ca explicație unică folosirea cu rea-credință a farmecelor. Unii au câte un obiect magic care controlează total apariția și vindecarea unei anumite boli. Firește că monopolul acesta de îmbolnăvire-și-vindecare de o anume boală le dă o putere considerabilă. Întreaga lor viață este guvernată de magie de vreme ce nicio realizare în niciun domeniu nu este posibilă fără ea, și formulele magice, pe lângă cele legate de boală, se află printre cele mai importante bunuri personale.

Întreaga existență este o luptă pe viață și pe moarte și orice avantaj este obținut cu prețul înfrângerii rivalilor. Dar competiția nu seamănă cu cea din alte sisteme, deschisă și onestă, ci e secretă și plină de trădare. Idealul de „om bun și de succes“ este acela al individului care i-a luat locul altuia prin înșelăciune.

Cea mai admirată virtute și cea mai mare realizare este „*wabuwabu*“, un sistem de practici dure care accentuează câștigul unuia în dauna celuilalt. Este arta de a culege avantaje personale dintr-o situație în care ceilalți sunt victime. (Acesta este un sistem destul de diferit de cel al pieței care, cel puțin în principiu, se bazează pe un schimb cinstit prin care ambele părți au de câștigat.) Trădarea este o caracteristică și mai importantă a spiritului acestui sistem. În relațiile obișnuite, dobuanii sunt amabili și de o politețe mieroasă. După cum mărturisește unul dintre ei: „Dacă vrem să omorâm pe cineva, ne împrietenim, mâncăm, bem, dormim, muncim și ne odihnim împreună, poate chiar pentru câteva luni. Câștigăm timp. Îi spunem prieten“ (R. Benedict, 1934). Prin urmare, în cazurile destul de frecvente de omor, suspiciunea cade asupra celor care au încercat să fie prieteni cu victima.

Pe lângă posesiunile materiale, cele mai pasionate dorințe se îndreaptă către domeniul sexualității. Problema sexului este complicată, dacă avem în vedere lipsa lor de bună dispoziție. Normele lor exclud râsul, iar a fi ursuz este o virtute. După cum afirmă unul dintre ei: „În grădini, noi nu ne jucăm, nu cântăm, nu triluim, nu spunem povești“ (R. Benedict, 1934). De fapt, Benedict relatează despre un bărbat care s-a așezat să privească la oamenii care dansau la marginea satului unui alt trib din apropiere, iar când a fost invitat să li se alăture a refuzat indignat: „Soția mea mi-ar reproșa că am fost fericit“ (R. Benedict, 1934). Fericirea este un tabu major pentru ei. Însă acest caracter ursuz și această interdicție a fericirii sau a activităților de recreere merg mână în mână cu promiscuitatea și cu o deosebită apreciere a pasiunilor sexuale și a tehnicilor erotice. De fapt, învățătura sexuală de bază cu care fetele sunt pregătite pentru căsătorie este că modalitatea de a-și păstra soții este de a-i extenua sexual.

Spre deosebire de Zuñi, se pare că satisfacția sexuală este aproape singura experiență plăcută și emoționantă pe care și-o permit dobuanii. Totuși, așa cum ne-am aștepta, viața lor sexuală este marcată de structura lor de caracter și ar părea că satisfacția lor sexuală le-ar aduce doar un minimum de bucurie și nu este, în niciun caz, baza unor relații calde și prietenoase între soț și soție. Paradoxal, ei sunt foarte pudici și, după cum menționează Benedict, la fel de extremiști ca și puritanii. Se pare că, tocmai pentru că fericirea și veselia sunt interzise, sexualitatea trebuie să-și păstreze statutul de ceva rău, chiar dacă foarte dorit. Într-adevăr, patima sexuală poate servi drept compensație pentru lipsa bucuriei, tot atât cât poate fi expresia bucuriei. La dobuani este limpede că este vorba de prima variantă.[122]

Benedict rezumă astfel:

> Viața în Dobu stimulează forme extreme de animozitate și răutate pe care cele mai multe societăți le-au atenuat prin instituțiile lor. Instituțiile din Dobu, pe de altă parte, le exaltă în cel mai înalt grad. Dobuanii trăiesc fără reținere cele mai rele coșmaruri ale omului despre răul universal și, în această viziune despre viață, virtutea constă în a alege o victimă asupra căreia să-și abată răutatea pe care o atribuie societății umane și în egală măsură puterilor naturii. Toată existența îi apare ca o luptă pe viață și pe moarte în care adversarii ucigași sunt asmuțiți unul asupra altuia într-o întrecere pentru bunurile vieții. Suspiciunea și cruzimea sunt armele lor de nădejde în această luptă; ei nu au milă, după cum nici nu așteaptă asta (R. Benedict, 1934).

Dovezi ale distructivității și cruzimii

Datele antropologice demonstrează că interpretarea instinctualistă a distructivității umane nu se susține.[123] Deși în toate culturile oamenii se apără împotriva amenințărilor vitale luptând (sau fugind), distructivitatea și cruzimea sunt minime în atât de multe societăți, încât aceste diferențe atât de mari nu ar putea fi explicate dacă am avea de-a face cu o patimă „înnăscută“. Mai mult decât atât, faptul că cele mai puțin civilizate societăți, precum cele de vânători-culegători și agricultori primitivi, prezintă mai puțină agresivitate decât cele mai dezvoltate este un argument împotriva ideii că distructivitatea este parte a „naturii“ umane. În sfârșit, faptul că distructivitatea nu este un factor izolat, ci, așa cum am văzut, parte a unui complex, contrazice teza instinctualistă.

Dar faptul că distructivitatea și cruzimea nu sunt parte a naturii umane nu implică faptul că acestea nu sunt intense și larg răspândite. Acest fapt nu are nevoie să fie demonstrat. A fost prezentat de mulți cercetători ai societăților primitive[124], deși trebuie avut în vedere că aceste date se referă la societăți primitive mai dezvoltate — sau deteriorate —, și nu la cele mai vechi, de vânători-culegători. Din nefericire, chiar noi am fost și încă suntem martorii unor astfel de acte extraordinare de

distrugere și cruzime încât nici nu e nevoie să privim în istorie.

Dat fiind acest fapt, nu voi cita amplul material despre distructivitatea umană care este deja cunoscut; în schimb, descoperirile mai recente despre vânătorii-culegători și agricultorii neolitici timpurii trebuiau prezentate pe larg deoarece sunt relativ puțin cunoscute în afara cercului de specialiști.

Aș dori să avertizez cititorul cu privire la două aspecte. Primul, confuzia creată de folosirea termenului „primitiv“ pentru culturile precivilizate de tipuri foarte diferite. Ceea ce au în comun este lipsa unei limbi scrise, a unei tehnici elaborate, a folosirii banilor, dar în ce privește structura lor economică, socială și politică, societățile primitive diferă radical între ele. De fapt nici nu există „societăți primitive“ — în afară de termenul abstract —, ci doar tipuri diverse de societăți primitive. Lipsa distructivității este caracteristică pentru vânătorii-culegători și poate fi întâlnită și la unele societăți primitive mai dezvoltate, în vreme ce la multe altele și în societățile civilizate, distructivitatea, și nu pacea, domină tabloul.

O altă eroare asupra căreia vreau să avertizez este ignorarea semnificației și motivației spirituale și religioase a actelor crude și distructive. Să luăm un exemplu dramatic, cel al sacrificării copiilor, așa cum era practicat în Canaan la vremea cuceririi de către evrei și în Cartagina până la distrugerea de către romani, în secolul al III-lea î.Hr. Acești părinți erau motivați să-și ucidă copiii din patima distrugerii și a cruzimii? Sigur că este puțin probabil să fi fost așa. Povestea despre încercarea lui Abraham de a-l sacrifica pe Isaac, poveste ce pledează împotriva sacrificării copiilor, subliniază emoționant dragostea lui Abraham pentru Isaac; cu toate acestea, Abraham nu ezită în hotărârea lui de a-și ucide fiul.

Aici este vorba în mod evident despre o motivație religioasă, mai puternică decât chiar dragostea pentru fiul său. Omul dintr-o astfel de cultură este devotat complet sistemului său religios și nu este crud, chiar dacă așa le pare celor din afara sistemului său.

La înțelegerea acestui aspect ne-ar putea ajuta observarea unui fenomen modern care poate fi comparat cu sacrificarea copiilor, cel al războiului. Să luăm cazul Primului Război Mondial. Acesta a fost provocat de un amestec de interese economice, ambiție și vanitate din partea conducătorilor și multă stângăcie prostească de toate părțile. Dar odată ce a izbucnit (sau chiar puțin mai devreme) a devenit un fenomen „religios“. Statul, națiunea, onoarea națională au devenit zeii, iar ambele tabere și-au sacrificat copiii pe altarele acestora. Un număr mare de tineri din înalta clasă britanică și germană, răspunzătoare de război, au pierit din primele zile de lupte. Cu siguranță, părinții lor îi iubeau. Totuși, mai ales pe cei mai profund pătrunși de concepțiile tradiționale, dragostea lor nu i-a făcut să ezite în a-și trimite copiii la moarte, cum nici tinerii care aveau să moară nu au avut vreo ezitare. Are prea puțină importanță faptul că, în cazul sacrificiului, copilul este ucis chiar de tată în vreme ce, în cazul războiului, taberele au un soi de aranjament de a-și ucide unii altora copiii. În cazul războiului, cei responsabili știu ce urmează să se întâmple și, totuși, puterea zeilor este mai mare decât puterea iubirii pentru copiii lor. Un fenomen citat adesea ca dovadă a distructivității înnăscute a omului este cel al canibalismului. Apărătorii tezei distructivității umane înnăscute au făcut mare caz de descoperiri care par să indice că până și cea mai primitivă ipostază a omului, Omul din Pekin (în jur de 500000 î.Hr.), era canibal.

Care sunt faptele?

La Chou-Kou-Tien s-au descoperit fragmentele a patruzeci de cranii, despre care se presupune că ar fi aparținut celui mai primitiv *Homo* cunoscut, Omul din Pekin. Nu s-au mai descoperit alte oase. Craniile erau distruse la bază, ceea ce conduce la ideea că le fusese extras creierul. De aici s-a tras concluzia că acesta fusese mâncat și, prin urmare, desoperirile de la Chou-Kou-Tien ar dovedi faptul că cel mai vechi om cunoscut era canibal.

Cu toate acestea, niciuna dintre aceste concluzii nu a fost dovedită. Nici măcar nu știm cine i-a omorât pe cei ale căror cranii au fost găsite, de ce i-a ucis și dacă aceasta era o excepție sau un caz tipic. Mumford (1967) a subliniat convingător, și la fel și K.J. Narr (1961), că aceste concluzii nu sunt decât simple speculații. Oricare ar fi adevărul despre Omul din Pekin, canibalismul ulterior, larg răspândit, mai ales în Africa și Noua Guinee, după cum arată Mumford, nu poate fi considerat o dovadă a canibalismului oamenilor dintr-o etapă anterioară. (Este aceeași problemă pe care am observat-o cu privire la faptul că cei mai primitivi oameni sunt cel mai puțin distructivi și, de fapt, au și o formă de religie mai avansată decât mulți primitivi mai dezvoltați [K. J. Knarr, 1961].)

Dintre multele speculații legate de semnificația posibilei extrageri a creierului la Omul din Pekin, una merită o atenție specială, și anume presupunerea că avem de-a face cu un act ritual în care creierul nu era mâncat ca aliment, ci ca hrană sacră. În studiul său despre credințele omului primitiv, A.C. Blanc arată, ca și autorii menționați anterior, că nu știm aproape nimic despre ideile religioase ale Omului din Pekin, dar am putea să-l considerăm a fi primul care practica ritual canibalismul. (A.C. Blanc, 1961).[125] Blanc sugerează o posibilă legătură între descoperirile de la Chou-Kou-Tien și descoperirea la Muntele Circeo (Italia) a unor cranii de Neanderthal care

prezintă aceeași distrugere a bazei craniului pentru a extrage creierul. El consideră că există dovezi suficiente care să ducă la concluzia că avem de-a face cu un act ritualic. Blanc subliniază că aceste mutilări sunt similare celor făcute de vânătorii de capete din Borneo și Melanezia, unde vânătoarea de capete are, în mod evident, o semnificație rituală. Este interesant că aceste triburi, după cum afirmă Blanc, nu sunt „în mod particular însetate de sânge sau agresive și au standarde morale chiar ridicate“ (A.C. Blanc, 1961).

Toate aceste date conduc la concluzia că cunoștințele noastre despre canibalismul Omului din Pekin nu sunt mai mult decât un construct plauzibil și, dacă este adevărat, avem de-a face, cel mai probabil, cu un fenomen ritual, complet diferit de majoritatea tipurilor de canibalism ritual sau nonritual din Africa, America de Sud și Noua Guinee. (M.R. Davie, 1929). Raritatea canibalismului *preistoric* este indicată limpede de faptul că E. Vollhard, în monografia sa *Kannibalismus,* afirmase că încă nu s-a adus nicio dovadă validă a existenței canibalismului timpuriu și că și-a schimbat părerea abia în 1942, când Blanc i-a prezentat ca dovadă craniul de la Muntele Circeo. (Relatat de A.C. Blanc, 1961.)

Descoperim, de asemenea, motive rituale și la vânătoarea de capete, similare celor din canibalismul ritual. În ce măsură vânătoarea de capete se transformă dintr-un ritual cu semnificație religioasă într-un comportament generat de sadism și distructivitate este o chestiune care merită o examinare mai detaliată decât ce s-a făcut până acum. Probabil că tortura reprezintă o activitate rituală mult mai rar, ea fiind de obicei o expresie a impulsurilor sadice, fie că apare la un trib primitiv, fie într-un linșaj din zilele noastre.

Pentru înțelegerea tuturor acestor fenomene de distructivitate și cruzime este nevoie de luarea în considerare a

motivației religioase care ar putea fi prezentă, în locul unui mobil crud sau distructiv. Dar această distincție găsește puțină înțelegere într-o cultură în care există o slabă conștientizare a intensității aspirațiilor către țeluri nepractice, imateriale, precum și a puterii motivației spirituale și morale.

Cu toate acestea, chiar dacă o mai bună înțelegere a multor cazuri de *comportament* distructiv sau crud va reduce incidența distructivității și cruzimii ca *motivații* psihice, rămâne faptul că există încă numeroase cazuri care sugerează că omul, spre deosebire de practic toate mamiferele, este singurul primat care poate resimți o plăcere intensă de a tortura și a ucide. Cred că am demonstrat în acest capitol că această distructivitate nu este nici „înnăscută“, nici parte a „naturii umane“, și că nu este comună tuturor oamenilor. În capitolele următoare voi discuta și sper că voi răspunde — cel puțin într-o oarecare măsură — la întrebarea legată de alți factori și alte condiții specific umane care ar fi responsabile pentru aceast potențial caracter malefic al omului.

---

[84] Washburn și Lancaster (1968) oferă un bogat material despre toate aspectele vieții de vânător. Cf., de asemenea, S.L. Washburn și V. Avis (1958).

[85] Masacrul comunarzilor francezi la 1871 de către armata victorioasă a lui Thiers este un exemplu radical.

[86] Cf. autorii citați de Mahringer. O atitudine asemănătoare poate fi observată în ritualurile de vânătoare ale indienilor Navajo; cf. R. Underhill (1953).

[87] Observația lui Laughlin susține total una dintre tezele principale ale lui Lewis Mumford în legătură cu rolul uneltelor în evoluția omului.

[88] În zilele noastre, când mașinile fac aproape totul, nu prea mai găsim plăcerea meșteșugului, poate cu excepția plăcerii pe care oamenii o simt în hobby-uri ca tâmplăria sau a fascinației omului obișnuit la vederea unui bijutier sau țesător la lucru; probabil că fascinația în fața prestației unui violonist nu este provocată doar

de frumusețea muzicii, ci și de priceperea pe care o demonstrează. În culturile în care majoritatea producției este executată manual și depinde de dexteritate, este negreșit de limpede că munca este plăcută tocmai pentru abilitățile folosite și măsura în care aceste abilități sunt folosite. Interpretarea plăcerii vânătorii ca plăcere de a ucide, mai degrabă decât ca satisfacție a priceperii, este caracteristică omului zilelor noastre, pentru care singurul lucru care contează este *rezultatul* efortului, uciderea în acest caz, mai mult decât procesul în sine.

[89] Aceasta este, într-o oarecare măsură, diferit în războaie precum cel din Vietnam, în care inamicul „băștinaș“ nu este perceput ca ființă umană. Cf. cap. 5.

[90] Cf, de asemenea, G.P. Murdock (1968).

[91] Aceeași opinie a fost exprimată și de către paleoantropologul Helmuth de Terra (comunicare personală).

[92] Cf., pentru o ilustrare vie a acestei afirmații generale, prezentarea lui Turnbull a vieții sociale a unei societăți de vânători primitivi africani, pigmeii Mbutu (C. M. Turnball, 1965).

[93] Societățile de care se ocupă Service sunt următoarele: eschimoșii, vânătorii Algonkian și Athabascan din Canada, amerindienii Shoshone din Marele Bazin, indienii din Țara de Foc, aborigenii australieni, semangiii din peninsula Malay și locuitorii insulei Andaman.

[94] Peter Freuchen (1961).

[95] M.J. Meggitt (1960; citat de E.R. Service, 1966) ajunge la concluzii similare cu privire la înțelepții australieni. Cf., de asemenea, distincția făcută de E. Fromm (1998) între autoritatea rațională și cea irațională.

[96] R.B. Lee (în articolul „Cum își câștigă traiul vânătorii: sau cum să trăiești cu mijloace minime“) de asemenea pune sub semnul întrebării presupunerea că viața vânătorilor-culegători era în general precară și că se reducea la o luptă pentru existență: „Date recente despre vânători-culegători ne arată o imagine complet diferită“ (R.B. Lee și I. DeVore, 1968).

[97] S. Piggott face o observație similară: „Arheologi reputați nu au reușit uneori să aprecieze falsitatea inerentă în evaluarea comunităților primitive din punctul de vedere al culturii lor materiale supraviețuitoare“. Cuvinte precum „degenerat“ sunt luate din vocabularul lor în care numea o variație în construcția de vase față de stilul ceramic anterior, de exemplu, și transferat cu o conotație emoțională și chiar morală fabricanților acelor oale; oamenii care aveau vase puține și ieftine au fost stigmatizați ca fiind „loviți de sărăcie“, deși este posibil ca sărăcia lor să fi fost doar eșecul de a le oferi arheologilor produsele lor favorite“ (S. Piggott, 1960).

[98] Cf. Q. Wright (1965).

[99] Nu voi discuta autorii vechi precum W.J. Perry (1917, 1923, 1923a) și G.E. Smith (1924, 1924a) deoarece au fost discreditați în general de cercetătorii moderni și ar ocupa prea mult spațiu să apărăm valoarea contribuției lor.

[100] D.C. Rapaport, în „Cuvântul-înainte“ la cartea lui Turney-High (H.H. Turney-High, 1971), îl citează pe eminentul istoric al războiului Hans Delbrük, care a descoperit „că singurul detaliu pe care Herodot l-a dat corect în reconstituirea bătăliei de la Maraton au fost identitățile învingătorilor și învinșilor“.

[101] Cf. de asemenea S. Andreski (1964), care are o poziție similară celei din această lucrare și a celorlalți autori menționați în text. El citează o afirmație foarte interesantă a unui filosof chinez, Han Feizi, circa sec. V î.Hr.: „Oamenii din vechime nu lucrau pământul, căci fructele plantelor și ale arborilor le erau hrană îndestulată. Nici femeile nu țeseau, pentru că veșmintele păsărilor și animalelor le erau suficiente pentru a se îmbrăca. Fără mari eforturi aveau destul cât să trăiască, erau puțini oameni și resurse suficiente, și prin urmare oamenii nu se certau. Oamenii se administrau singuri, fără mari recompense sau pedepse grele. Dar în zilele noastre oamenii nu consideră mare o familie cu cinci copii, și dacă fiecare copil face și el, la rândul său, alți cinci, atunci vor fi o sută douăzeci și cinci de nepoți înainte de moartea bunicului. Rezultatul este că oamenii sunt mulți și resursele puține, că se muncește mult pentru un venit de mizerie. Așa că oamenii ajung să se certe și, chiar dacă recompensele sunt duble sau pedepsele copleșitoare, nimeni nu scapă de dezordine“ (Citat din J.J.L. Duyvendak, 1928).

[102] În analiza pe care o voi face în continuare îi urmez mai ales pe V.G. Childe (1936), G. Clarke (1969), S. Cole (1967), J. Mellaart (1967), și discutarea punctului de vedere al lui Childe de către G. Smolla (1967). O ipoteză diferită a fost avansată de C.O. Sauer (1952). Mi-a fost de mare folos felul în care Mumford tratează acest subiect (1961, 1967).

[103] Aceasta nu înseamnă că *toți* vânătorii erau nomazi și *toți* agricultorii erau sedentari. Childe menționează o serie de excepții de la această regulă.

[104] Childe a fost criticat pentru că nu ar fi prezentat just complexitatea dezvoltării neolitice vorbind despre „revoluția neolitică“. În vreme ce critica este îndreptățită, nu trebuie uitat, pe de altă parte, că schimbarea modalității de producție a omului este atât de fundamentală încât folosirea termenului de „revoluție“ pare potrivit. A se vedea, de asemenea, observațiile lui Mumford, care arată că plasarea marelui progres al agriculturii între 9000 și 7000 î.Hr. nu arată corect faptul că avem de-a face cu un proces gradual care a avut loc, în patru sau poate cinci etape, de-a lungul

unei perioade mult mai lungi (L. Mumford, 1967). El îi citează în special pe O. Ames (1939) și E. Anderson (1952). Recomand analiza culturii neolitice făcută de Mumford oricui este interesat de un tablou mai detaliat și foarte pătrunzător.

[105] Childe lămurește acest subiect într-o afirmație interesantă: „Bucata de lut era perfect plastică; omul putea să o modeleze cum dorea. Pentru a face o unealtă de piatră sau os el era întotdeauna limitat de forma și mărimea materialului inițial; nu putea decât să facă ajustări. Nu există astfel de limitări în cazul olarului. Poate da orice formă bucății de lut; poate adăuga în continuare fără să-și facă griji pentru rezistența încheieturilor. Gândirea «creației», activitatea liberă a olarului de a «da o formă acolo unde nu era nicio formă», face apel constant la mintea omului; comparațiile biblice cu meșteșugul olarului sunt ilustrative în acest sens“ (V. G. Childe, 1936).

[106] Cel mai detaliat tablou al Çatal Hüyük-ului este oferit de către J. Mellaart (1967), arheologul care a condus excavațiile.

[107] În cele ce urmează voi folosi termenul de „matricentric“ mai degrabă decât matriarhal, pentru că cel din urmă are implicația că femeile îi conduceau pe bărbați, ceea ce pare adevărat în unele cazuri — la Hacilar, de exemplu, după Mellaart — dar probabil că nu și la Çatal Hüyük, unde femeia (mama) părea să aibă un rol predominant, dar nu unul dominator.

[108] Cf. accentul pus de L. Mumford (1967) pe importanța elementului sexual în multe dintre figurinele feminine; sublinierea lui este justă. Se pare că acest element sexual este absent doar în cultura neolitică din Anatolia. Rămâne pentru cercetări ulterioare întrebarea dacă accentul sexual din alte culturi neolitice nu cumva ne obligă să nuanțăm, în mod necesar, ideea că toate culturile neolitice erau matriarhale.

[109] Societățile matriarhale au fost studiate mai mult de către savanții sovietici, decât de colegii lor occidentali. S-ar putea presupune că aceasta se datorează faptului că Engels (1891/1967) a fost impresionat profund de descoperirile lui Bachofen (publicate inițial în 1861) și Morgan (1870). Cf. Z.A. Abramova (1967), care discută pe marginea zeiței-mamă în dublul său rol de stăpână a casei și gospodăriei și de stăpână absolută a animalelor, în special a vânatului. A se vedea, de asemenea, A.P. Okladnikov (1972), antropologul sovietic ce arată conexiunea dintre matriarhat și cultul morții. A se vedea, mai departe, analiza interesantă a zeițelor paleolitice făcută de A. Marshack (1972), care face legătura dintre zeițe, lună și calendarul lunar.

[110] Vezi și E. Fromm (1934, 1970e).

[111] Ar trebui menționat în treacăt că, în multe societăți foarte dezvoltate, cum ar fi societatea feudală a Evului Mediu, membrii unui grup ocupațional — precum manufacturile — nu aspirau la creșterea profitului material, ci doar la satisfacerea standardului de viață tradițional. Chiar dacă știau că membrii claselor sociale superioare lor beneficiau de mai multe produse de consum de lux, aceasta nu genera lăcomia pentru acest consum suplimentar. Procesul vieții era satisfăcător și, prin urmare, nu-și doreau un consum sporit. Acest lucru este valabil și pentru țărani. Răscoalele lor din secolul al XVI-lea nu erau motivate de faptul că doreau să consume la fel de mult precum clasele de deasupra lor, ci doreau baza unei existențe umane decente și îndeplinirea obligațiilor tradiționale pe care moșierii le aveau față de ei.

[112] Termenul a fost inventat de Childe (1936) și folosirea sa este criticată de Mumford (1967).

[113] Childe sugerează că atunci când a crescut nevoia de noi teritorii, locuitorii mai vechi ai acestora au fost îndepărtați, înlocuiți sau dominați de grupul cuceritorilor, și astfel câteva războaie trebuie să se fi purtat înainte de încheierea revoluției urbane. Dar admite că aceasta nu se poate demonstra prin dovezi arheologice. El consideră, așadar, că în preludiul revoluției urbane, după 6000 î.Hr. „se poate admite ideea de război, deși doar la scară mică și într-o manieră neregulată“ (V. G. Childe, 1936). Indiferent cum ar fi fost, războaiele sângeroase de cucerire nu au devenit o instituție permanentă înainte ca orașul-stat, cu regii și ierarhia sa, să se fi dezvoltat.

[114] Această opinie va fi discutată în detaliu în capitolul 11.

[115] Aceasta este mai mult decât o coincidență; ea derivă din poziția noastră fundamentală comună, accentul pe distincția fundamentală dintre ceea ce se află în slujba vieții și ceea ce o sufocă.

[116] Doresc să-mi exprim recunoștința față de regretatul Ralph Linton, împreună cu care am ținut un seminar la Universitatea Yale în 1948 și 1949 despre structura de caracter în societățile primitive, pentru tot ce am învățat de la el în aceste seminarii și în multe conversații particulare. Aș vrea, de asemenea, să-mi exprim recunoștința pentru încurajarea pe care am primit-o de la George P. Murdock, participant la aceste seminare, chiar dacă părerile noastre au rămas foarte diferite.

[117] Zuñi, Dobu, Kwakiutl.

[118] Arapesh, eschimoșii din Groenlanda, Bachiga, Ifugao, Kwakiutl, Manus, irokezi, Ojibwa, samoanii, Zuñi, Bathonga, Dakota, Maori.

[119] Tazmanienii, Aranda, samoanii, Semang, Todas, cazaci, Ainus, eschimoșii arctici,

Haida, Crow, irochezi, Hopi, aztecii, incașii, Witoto, hotentoții Nama și Ganda. (Nu am luat totuși în considerare în acest context descrierea făcută de el aztecilor și incașilor, deoarece acestea erau societăți complexe și foarte dezvoltate și, prin urmare, nepotrivite pentru această scurtă analiză.)

[120] Mbutu.

[121] Zuñi și Kwakiutl sunt descrise atât de R. Benedict, cât și de către M. Mead; Irochezii și samoanii sunt descriși de M. Mead, dar și de G.P. Murdock; în analiză apar, desigur, o singură dată. Dintre vânătorii primitivi descriși de către E.R. Service (1966) se află în acest eșantion semangii, eschimoșii și aborigenii australieni. Semangii și eschimoșii se încadrează în sistemul A, aborigenii australieni în sistemul B. Pe Hopi nu i-am putut încadra în niciun sistem, deoarece structura lor socială pare prea contradictorie ca să permită acest lucru. Au multe trăsături care le-ar permite încadrarea în sistemul A, dar agresivitatea lor aruncă îndoieli dacă nu cumva ar aparține sistemului B (cf. D. Eggan, 1943).

[122] Accentul obsesiv pe sexualitate din partea unor oameni altfel ursuzi poate fi observat în societatea occidentală actuală printre „swingers“, care practică sexul în grup și sunt extrem de plictisiți, nefericiți, oameni convenționali care se agață de satisfacția sexuală ca singura scăpare din plictiseala și singurătatea permanente. Nu este cu mult diferit de acele segmente ale societății de consum, care includ de asemenea pe mulți din tânăra generație, pentru care consumul sexual a fost eliberat de restricții și pentru care sexul (ca și drogurile) reprezintă singura scăpare dintr-o stare psihică dominată altfel de plictiseală și depresie.

[123] S. Palmer (1955) a întreprins un studiu despre agresivitatea la popoarele primitive prin cercetarea ratei omorului și sinuciderii la patruzeci de triburi needucate. El consideră atât crimele, cât și sinuciderile ca acte distructive și compară incidența lor în aceste patruzeci de societăți. Printre cei studiați de el există un grup cu un indice scăzut de distructivitate (0–5); acest grup cuprinde opt culturi. Apoi avem un grup de paisprezece societăți cu grad mediu de distructivitate (6–15) și un grup cu grad ridicat de distructivitate (16–42), care cuprinde optsprezece culturi. Dacă le adunăm pe cele cu grad scăzut și mediu de agresivitate vom avea 22 de acest tip, comparat cu optsprezece cu agresivitate ridicată. Deși este un procentaj mai mare de societăți foarte agresive față de cele găsite de mine în propria analiză a celor treizeci de culturi primitive, totuși analiza lui Palmer nu confirmă teza agresivității extreme a oamenilor primitivi.

[124] M.R. Davie (1929), de exemplu, aduce un amplu material despre distructivitatea și tortura primitive. Cf. și Q. Wright (1965) despre războiul în lumea civilizată.

[125] Blanc indică misterele dionisiace ale Greciei antice și scrie: „În cele din urmă, s-ar putea să nu fie lipsit de semnificație faptul că Apostolul Pavel, în Epistolele către corinteni, subliniază în mod deosebit motivul prezenței reale a sângelui și trupului lui Hristos în ritualul euharistiei: un mijloc puternic de a promova pătrunderea și acceptarea creștinismului și a principalului său ritual în Grecia, unde tradiția ritualului simbolic dionisiac era foarte puternică și profundă“ (A.C. Blanc, 1961).

Partea a treia

Tipuri de agresivitate și distructivitate și condițiile lor specifice

CAPITOLUL 9

Agresivitatea benignă

Observații preliminare

Dovezile prezentate în capitolul anterior au condus la concluzia că agresivitatea defensivă este „încorporată“ în creierul animal și uman și servește funcției de apărare împotriva amenințărilor la adresa intereselor vitale.

Dacă agresivitatea umană ar fi, mai mult sau mai puțin, la același nivel ca al altor mamifere — în special ca al rudei noastre cea mai apropiate, cimpanzeul — societatea umană ar fi mai degrabă pașnică și nonviolentă. Dar lucrurile nu stau așa. Istoria omenirii este plină de o distructivitate și de o cruzime ieșite din comun, agresivitatea umană pare să o depășească cu mult pe cea a strămoșilor animali ai omului, iar omul este, spre deosebire de majoritatea animalelor, un adevărat „ucigaș“.

Cum am putea explica această „hiperagresivitate“ a omului? Are aceeași sursă ca cea a animalelor sau omul este înzestrat cu vreun potențial distructiv specific uman?

Un argument în favoarea primei ipoteze poate fi acela că și animalele manifestă o agresivitate extremă și malefică atunci când echilibrul social și de mediu sunt perturbate, deși acest lucru se întâmplă doar cu titlu de excepție, de exemplu în condiții de suprapopulare. S-ar putea trage concluzia că omul este atât de distructiv pentru că a creat condiții, precum suprapopularea și alte constelații generatoare de agresivitate, care au devenit mai degrabă normale decât excepționale de-a

lungul istoriei sale. Astfel, hiperagresivitatea umană nu se datorează unui *potențial* de agresivitate mai mare, ci faptului că înseși *condițiile* care generează agresivitatea sunt mai frecvente la oameni decât la animalele care trăiesc în habitatul lor natural.[126]

Acest argument este valid — cel puțin până acum. Este, de asemenea, important deoarece conduce la analiza critică a condiției omului în istorie. Sugerează că omul, în cea mai mare parte a istoriei sale, a trăit într-o grădină zoologică, și nu „în sălbăticie“ — adică în condiții de libertate care să conducă la creștere și bunăstare. Într-adevăr, majoritatea datelor despre „natura“ umană sunt practic de același fel ca datele originale ale lui Zuckerman despre babuinii de pe Monkey Hill de la London Zoo (S. Zuckerman, 1932).

Dar rămâne faptul că oamenii acționează adesea cu cruzime și distructivitate chiar și în situații care nu includ suprapopularea. Distructivitatea și cruzimea îi pot face să simtă o satisfacție intensă; mase de oameni pot fi cuprinse brusc de setea de sânge. Indivizi și grupuri pot avea o structură de caracter care îi face să aștepte cu nerăbdare — sau să creeze — situații care permit exprimarea distructivității.

Animalelor, pe de altă parte, nu le place să provoace durere și suferință altor animale și nici nu ucid „fără motiv“. Uneori, un animal pare să manifeste un comportament sadic — de exemplu, o pisică jucându-se cu un șoarece; dar este o interpretare antropomorfă să presupunem că pisicii îi face plăcere suferința șoarecelui; orice lucru care se mișcă repede reprezintă o jucărie, fie că e un șoarece sau un ghem de lână. Sau, ca să luăm un alt exemplu: Lorenz relatează cazul a doi porumbei închiși într-o cușcă prea strâmtă. Cel mai puternic l-a jupuit pe celălalt de viu, pană cu pană, până când a apărut Lorenz și i-a separat. Dar aici, din nou, ceea ce ar părea o

manifestare de cruzime dezlănțuită este de fapt o reacție la privarea de spațiu și se încadrează în categoria agresivității defensive.

Dorința de a distruge de dragul distrugerii este altceva. Numai omul pare să găsească plăcere în distrugerea vieții fără niciun alt motiv sau scop decât acela de a distruge. În termeni mai generali, doar omul pare să fie distructiv dincolo de scopul apărării sau al obținerii celor necesare.

Teza care urmează a fi dezvoltată în acest capitol este că distructivitatea și cruzimea umană nu pot fi explicate în termenii eredității animale sau în cei ai unui instinct distructiv, ci trebuie înțelese pe baza acelor factori prin care omul *diferă* de strămoșii săi animali. Problema stă în a examina *în ce fel și în ce măsură condițiile specifice ale existenței umane sunt responsabile pentru calitatea și intensitatea poftei omului de a ucide și tortura.*[127]

Chiar la nivelul la care agresivitatea omului are același caracter defensiv ca cea a animalelor, este mult mai frecventă, pentru motive care sălășluiesc în condiția umană. Acest capitol se va ocupa întâi de agresivitatea defensivă la om și apoi de acel tip de agresivitate ce apare doar la om.

Dacă suntem de acord să numim „agresivitate“ toate actele care cauzează și intenționează să cauzeze vătămări unei alte persoane, unui animal sau obiect inanimat, distincția fundamentală între toate tipurile de impulsuri subsumate categoriei agresivității este aceea dintre *agresivitatea benignă, biologic adaptativă, aflată în serviciul vieții, și agresivitatea malignă, neadaptativă biologic.*

Această distincție a fost deja menționată la discutarea aspectelor neurofiziologice ale agresivității. Pentru a rezuma: agresivitatea biologic adaptativă este un răspuns la amenințările la adresa intereselor vitale; este programată

filogenetic; e comună animalelor și oamenilor; nu este spontană sau cumulativă, ci reactivă și defensivă; urmărește înlăturarea amenințării, fie prin distrugerea ei sau prin îndepărtarea cauzei sale.

Agresivitatea malignă, biologic neadaptativă — adică distructivitatea și cruzimea — nu reprezintă o apărare în fața unei amenințări; nu este programată filogenetic; este caracteristică doar omului; este dăunătoare din punct de vedere biologic deoarece este antisocială; principalele ei manifestări — crima și cruzimea — sunt plăcute în sine fără să fie nevoie de un alt scop; este dăunătoare nu doar victimei, ci și atacatorului. Agresivitatea malignă, deși nu este un instinct, este un potențial uman înrădăcinat în chiar miezul condiției existenței umane.

Distincția dintre agresivitatea biologic adaptativă și cea biologic neadaptativă ar trebui să ajute la limpezirea unei confuzii din întreaga dezbatere pe marginea agresivității umane. Cei care explică frecvența și intensitatea agresivității umane ca fiind datorate unei trăsături înnăscute a naturii omenești își forțează adesea opozanții, care refuză să renunțe la speranța unei lumi pașnice, să minimalizeze gradul distructivității și cruzimii omului. Astfel, apărătorii speranței au fost obligați să adopte o viziune defensivă și prea optimistă asupra omului. Distincția dintre agresivitatea defensivă și cea malignă face inutil acest demers. Ea implică faptul că partea malignă a agresivității umane nu este înnăscută și, prin urmare, nu este imposibil de eradicat, dar admite că agresivitatea umană este un potențial uman și mai mult decât un tipar de comportament învățat care dispare imediat ce sunt introduse noi tipare.

Partea a treia va examina natura și condițiile atât ale agresivității benigne, cât și ale celei maligne, dar ocupându-se

în mai mare măsură de cea de-a doua. Înainte de a începe aș dori să-i reamintesc cititorului că, spre deosebire de teoria comportamentală, analiza ce urmează a tuturor tipurilor de agresivitate are ca obiect *impulsurile* agresive, indiferent dacă ele se exprimă sau nu într-un *comportament* agresiv.

Pseudoagresivitatea

Prin pseudoagresivitate mă refer la toate acele acțiuni agresive care pot face rău, dar nu au această intenție.

Agresivitatea accidentală

Cel mai evident exemplu de pseudoagresivitate este cea accidentală, neintenționată, adică o acțiune agresivă care face rău unei alte persoane, dar care nu era menită să facă niciun rău. Exemplul clasic pentru acest tip de agresivitate este descărcarea unei arme care rănește sau ucide pe cineva aflat în preajmă. Psihanaliza a redus într-o oarecare măsură simplitatea definiției legale a acțiunilor accidentale prin introducerea conceptului de motivație inconștientă, ceea ce ridică întrebarea dacă ceva care pare accidental nu a fost cumva dorit în mod inconștient, de către agresor. Această considerație va scădea numărul de cazuri care se încadrează în această categorie a agresivității neintenționate, dar ar fi o suprasimplificare pur dogmatică să presupunem că orice agresivitate accidentală se datorează motivațiilor inconștiente.

Agresivitatea sportivă

Agresivitatea ludică are rolul de exersare a unor abilități. Nu are ca scop să distrugă sau să facă rău și nu este motivată de ură. În vreme ce scrima și lupta cu sabia sau arcul s-au dezvoltat din nevoia de a ucide inamicul în apărare sau atac, funcția lor inițială s-a pierdut aproape în totalitate și au devenit

o artă. Această artă este practicată, de exemplu, în lupta cu săbiile din budismul Zen, care necesită o mare îndemânare, un control total al întregului corp, o concentrare completă — calități pe care le împarte cu o artă aparent complet diferită precum cea a ceremoniei ceaiului. Un maestru Zen al luptei cu sabia nu găzduiește dorința de a ucide sau distruge și nici nu simte vreo ură. El execută mișcarea potrivită, iar dacă oponentul este ucis înseamnă că „s-a aflat în locul nepotrivit“.[128] Un psihanalist clasic ar putea susține că luptătorul cu sabia este motivat de o ură inconștientă și de dorința de a-și distruge adversarul; este dreptul lui, dar ar demonstra o înțelegere limitată a spiritului budismului Zen.

Arcul și săgeata au fost și ele odată arme de atac și apărare cu scopul de a distruge, dar astăzi arta tragerii cu arcul este un simplu exercițiu de îndemânare, atât de instructiv prezentat în cărticica lui E. Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (1953). Găsim același fenomen în cultura occidentală, unde scrima și lupta cu săbii au devenit sporturi. Deși acestea nu implică aspectele spirituale ale artei Zen, ele reprezintă totuși un tip de luptă lipsit de intenția de a face rău. În mod similar, găsim frecvent la triburile primitive lupte care sunt în mare măsură o afișare a măiestriei și doar în mică măsură expresia distructivității.

Agresivitatea pentru autoafirmare

De departe cazul cel mai important de pseudoagresivitate este cel echivalent, mai mult sau mai puțin, cu afirmarea de sine. Este o agresivitate în sensul cel mai propriu al cuvântului — *aggredi,* de la *ad gradi* (*gradus* înseamnă „pas“ și *ad,* „spre“), ceea ce înseamnă „a merge (a se îndrepta, a păși) înainte“ — tot așa cum *regredi* înseamnă „a merge înapoi“. *Agreddi,* ca și forma englezească desuetă „to aggress“[129], este verb intranzitiv. Cineva poate avansa, adică să meargă înainte, dar nu poate

„avansa“ *pe cineva*[130], în sensul de a-l ataca. Cuvântul „aggress“ trebuie să fi căpătat curând nuanța de atac de vreme ce, la război, „avansarea“ trupelor reprezintă, de regulă, începutul unui atac.

A fi agresiv, în înțelesul inițial de „avansare“, poate fi definit ca *mersul înainte către un scop, fără nicio ezitare, îndoială sau teamă nejustificată*.

Conceptul de agresivitate asertivă pare să găsească unele confirmări în observarea legăturii dintre hormonii masculini și agresivitate. Un număr de experimente au arătat că hormonii masculini tind să genereze un comportament agresiv. Pentru a răspunde la întrebarea de ce lucrurile stau astfel, trebuie să avem în vedere că una dintre cele mai importante diferențe între bărbat și femeie este diferența de funcție în timpul actului sexual. Condițiile anatomice și fiziologice ale funcționării sexuale masculine necesită ca bărbatul să fie capabil să străpungă himenul virginei, iar el nu trebuie să se lase copleșit de teamă, ezitare ori de rezistența pe care ea ar putea-o manifesta; la animale, masculul trebuie să imobilizeze femela în poziție în timpul împerecherii. De vreme ce capacitatea de funcționare sexuală este o cerință de bază pentru supraviețuirea speciilor, era de așteptat ca natura să fi înzestrat masculii cu un potențial special de agresivitate. Această așteptare pare să se fi născut dintr-un număr de date.

S-au făcut multe experimente pentru a studia legătura dintre agresivitate și fie castrarea masculului, fie injectarea unui mascul castrat cu hormoni masculini. Studiile de bază în acest domeniu s-au desfășurat în anii 1940. Unul dintre experimentele clasice este descris de Beeman. El a arătat că, o vreme după castrare, șoriceii masculi maturi (de douăzeci și cinci de zile) nu se mai băteau ca înainte, ci se comportau pașnic. Totuși, dacă aceluiași animal i se administrau hormoni

masculini, începeau iar să se bată, oprindu-se de îndată ce li se întrerupea administrarea hormonilor. Beeman a putut, de asemenea, să demonstreze că șoriceii nu se opreau din lupte dacă nu li se oferea o pauză după operație și erau condiționați la o rutină zilnică de încăierare (E.A. Beeman, 1947). Aceasta indică faptul că hormonii masculini reprezintă un *stimulent* pentru comportamentul de luptă, dar nu o condiție fără de care acesta nu poate apărea.

G. Clark și H.G. Bird au efectuat experimente similare cu cimpanzei. Rezultatul a fost că hormonii masculini au dus la creșterea nivelului de agresivitate (dominare) și hormonii feminini au dus la scăderea sa. Experimente ulterioare — de exemplu cele relatate de E.B. Sigg — confirmă rezultatele mai vechi ale lui Beeman și alții. Concluzia la care ajunge Sigg: „Se poate spune că amplificarea comportamentului agresiv la șoareci izolați se bazează probabil pe un dezechilibru multihormonal care scade pragul de răspuns agresiv la stimulul declanșator. Hormonii gonadali masculini sunt implicați semnificativ în acest răspuns în vreme ce alte schimbări endocrine (adrenocorticale, adrenomedulare și tiroidiene) pot fi suplimentare sau secundare“ (S. Garattini și E.B. Sigg, ed., 1969).

Dintre celelalte studii ale aceluiași volum, cu tema relației dintre hormonii sexuali și agresivitate, aș vrea să mai menționez doar unul, pe cel al lui K.M.J. Lagerspetz. El relatează experimente care tind să demonstreze că, la șoriceii condiționați să se comporte extrem de agresiv, atât încălecarea femelei, cât și copularea au fost complet inhibate, în vreme ce la șoriceii condiționați să fie pașnici, comportamentul sexual nu a fost inhibat. Autorul ajunge la concluzia că „aceste rezultate sugerează că aceste două tipuri de comportament sunt alternative care pot fi inhibate sau întărite selectiv [și că] nu

confirmă credința conform căreia comportamentul agresiv și sexual se datorează aceleiași stimulări care este apoi orientată în funcție de stimulii de mediu“ (K.M.J. Lagerspetz, 1969). O astfel de concluzie contrazice presupunerea că impulsurile agresive contribuie la impulsurile sexuale masculine. Este dincolo de competența mea să evaluez această aparentă contradicție. Voi oferi, totuși, o sugestie ipotetică puțin mai departe în text.

O altă bază posibilă pentru presupunerea unei legături între masculinitate și agresivitate o reprezintă descoperirile și speculațiile relative la natura cromozomului Y. Femela poartă doi cromozomi sexuali (XX); perechea masculină de cromozomi sexuali conține un X și un Y (XY). Totuși, pot apărea anomalii în procesul diviziunii celulare, dintre care cea mai importantă din punctul de vedere al agresivității fiind un mascul cu un cromozom X și doi cromozomi Y (XYY). (Mai sunt și alte constelații având un extra cromozom sexual care nu interesează aici.) Indivizii cu XYY par să prezinte anumite anomalii fizice. Ei sunt de regulă de o înălțime peste medie, apatici și cu o incidență relativ ridicată de epilepsie și afecțiuni epileptiforme. Trăsătura care ne interesează aici este că ei manifestă și un grad extraordinar de agresivitate. Această presupunere a fost făcută pentru prima dată pe baza unui studiu al unor deținuți tulburați mental (violenți și periculoși) într-o închisoare de maximă securitate din Edinburgh (P.A. Jacobs ș.a., 1965). Șapte dintre cei o sută nouăzeci și șapte de bărbați aveau configurația XYY (3,5 la mie), ceea ce este probabil un procentaj semnificativ mai mare decât cel existent în rândul populației generale.[131] După publicarea acestei lucrări, s-au mai efectuat încă vreo zece studii ale căror rezultate tind să confirme și să dezvolte concluziile primului.[132] Totuși, aceste studii nu permit nicio concluzie definitivă, iar

presupunerile care se bazează pe ele trebuie să aștepte cofirmarea dată de cercetarea pe eșantioane mai mari și cu metode mai rafinate.[133]

Agresivitatea masculină a fost considerată în literatura științifică de până acum ca fiind echivalentă cu ceea ce se înțelege în general prin agresivitate — adică un comportament ofensiv cu scopul de a face rău unei alte persoane. Dar dacă aceasta ar fi natura agresivității masculine, atunci ar fi foarte surprinzător din punct de vedere biologic. Care ar putea fi funcția biologică a unei atitudini masculine ostile și vătămătoare față de elementul feminin? Acesta ar perturba legătura emoțională elementară dintre bărbat și femeie și, încă și mai important din punct de vedere biologic, ar tinde să facă rău femeii care are responsabilitatea nașterii și creșterii copiilor.[134] Chiar dacă este adevărat că în anumite constelații, mai ales în cea de tip patriarhal, de dominare și exploatare a femeii se dezvoltă un anatagonism profund între sexe, ar fi imposibil de explicat de ce ar fi de dorit un astfel de antagonism din perspectivă biologică, și dacă acesta s-a produs ca rezultat al procesului evolutiv. Pe de altă parte, așa cum am remarcat anterior, din punct de vedere biologic este necesar ca bărbatul să aibă capacitatea de a merge înainte și de a depăși obstacole. Totuși, aceasta nu reprezintă o atitudine ostilă sau ofensivă în sine; este o agresivitate de autoafirmare. Faptul că agresivitatea masculină este fundamental diferită de distructivitate și cruzime este confirmat și de lipsa oricăror dovezi care ar conduce la presupunerea că femeile sunt mai puțin distructive sau crude decât bărbații.

Această viziune ar putea explica și unele dintre dificultățile întâmpinate în experimentul lui Lagerspetz, citat mai sus, care a descoperit că șoriceii cu un grad ridicat de combativitate nu manifestau interes pentru copulație (K.M.J. Lagerspetz, 1969).

Dacă agresivitatea în sensul general înțeles ar fi parte a sexualității masculine, sau chiar ar stimula-o, atunci ne-am aștepta la rezultate contrare. Contradicția aparentă dintre experimentele lui Lagerspetz și cele ale altor autori pare să-și găsească o soluție simplă dacă facem diferențierea dintre agresivitatea ostilă și agresivitatea în sensul „avansării“. Putem presupune că șoriceii bătăuși sunt într-o stare ostilă, de atac, care exclude stimularea sexuală. Pe de altă parte, administrarea de hormoni masculini în celelalte experimente nu generează ostilitate, ci tendința de a înainta și, prin urmare, de a reduce inhibițiile comportamentului normal de luptă.

Teza lui Lagerspetz se dovedește adevărată și la observarea comportamentului uman normal. Oamenii aflați într-o stare de furie și ostilitate au un apetit sexual scăzut și nu sunt impresionați de stimulii sexuali. Mă refer aici la furie ostilă, tendințe de a ataca. Și nu la sadism, care este, într-adevăr, compatibil și adesea împletit cu impulsuri sexuale. Pe scurt, furia, adică practic agresivitatea defensivă, slăbește interesul sexual; impulsurile *sadice* și *masochiste*, deși nu sunt generate de comportamentul sexual, sunt compatibile cu acesta sau îl stimulează.

Agresivitatea de autoafirmare nu se rezumă la comportamentul sexual. Este o trăsătură de bază necesară în multe situații de viață, precum în comportamentul unui chirurg sau al unui alpinist, și în multe sporturi; este, de asemenea, o calitate necesară vânătorului. Un comerciant de succes are și el nevoie de acest tip de agresivitate, și la aceasta se referă expresia „vânzător agresiv“. În toate aceste situații, performanța încununată de succes este posibilă numai atunci când persoana în cauză este înzestrată cu o încredere în sine de neclintit — adică este capabilă să-și urmărească scopul cu determinare și fără să se teamă de obstacole. Desigur, această

calitate îi este necesară și celui care atacă un inamic. Un general lipsit de agresivitate în acest sens va fi un ofițer slab și ezitant; în absența ei, un soldat care atacă va bate în retragere foarte ușor. Dar trebuie făcută diferența dintre o agresivitate cu scopul de a face rău și o agresivitate de autoafirmare care doar facilitează atingerea unui scop, fie el distructiv sau constructiv.

În experimentele cu animale în care injectarea de hormoni masculini reînnoiește sau sporește capacitatea de luptă a animalului, trebuie făcută cu grijă distincția dintre două interpretări posibile: (1) că hormonii generază furie și agresivitate, și (2) că ei cresc determinarea animalului în urmărirea scopurilor sale ostile, deja existente și care fuseseră vizate din alte cauze. Părerea mea, trecând în revistă experimentele pe marginea influenței hormonilor masculini asupra agresivității, este că ambele interpretări sunt posibile, dar, pentru rațiuni biologice, a doua mi se pare mai probabilă. Experimente viitoare concentrate pe această diferență vor oferi probabil dovezi convingătoare pentru una sau alta dintre ipoteze.

Legătura dintre autoafirmare, agresivitate, hormoni masculini și, eventual, cromozomii Y sugerează posibilitatea ca bărbații să fie echipați cu mai multă agresivitate de autoafirmare decât femeile și să fie generali, chirurgi sau vânători mai buni, în vreme ce femeile sunt mai protectoare și mai grijulii, ceea ce le face mai bune ca doctori sau profesori. Nu se poate trage nicio concluzie, desigur, din comportamentul femeilor din zilele noastre, dat fiind că acesta este în mare măsură rezultatul ordinii patriarhale actuale. Mai mult decât atât, întreaga chestiune ar avea o semnificație pur statistică și nicidecum individuală. Multor bărbați le lipsește agresivitatea de autoafirmare și multe femei se descurcă bine în activități care cer această calitate. Evident, relația dintre masculinitate și

agresivitatea de autoafirmare nu este simplă, ci una extrem de complexă despre ale cărei detalii nu știm mai nimic. Aceasta nu constituie o surpriză pentru geneticianul care știe că o predispoziție genetică se poate traduce într-un anumit tip de comportament, dar poate fi înțeleasă numai în funcție de interconexiunile cu alte predispoziții genetice și cu întreaga situație de viață în care persoana se naște și trăiește. Trebuie avut în vedere mai departe că agresivitatea de autoafirmare este o trăsătură necesară pentru supraviețuire și nu numai pentru îndeplinirea anumitor activități menționate mai sus; așadar, este o presupunere rezonabilă, din punct de vedere biologic, că toate ființele sunt înzestrate astfel, nu numai bărbații. Dacă agresivitatea masculină specifică afectează doar comportamentul sexual sau, pe de altă parte, dacă fenomenul bisexualității inerente a bărbaților și femeilor are în vedere suficient agresivitatea de autoafirmare a femeilor, acestea rămân pure speculații până când vor fi disponibile mult mai multe date empirice despre influența hormonilor și cromozomilor.

Există, totuși, un fapt foarte important care a fost destul de bine dovedit clinic. Persoana cu o agresivitate de autoafirmare solidă tinde, în general, să fie mai puțin ostilă în sens defensiv decât cea a cărei încredere în sine este deficitară. Motivul este ușor de văzut. Pentru prima, agresivitatea defensivă este răspunsul la o amenințare. Persoana cu o agresivitate de autoafirmare solidă se va simți amenințată mult mai greu și, prin urmare, nu va ajunge atât de repede în poziția de a reacționa cu agresivitate. Sadicul este sadic deoarece suferă de o impotență a inimii, de incapacitatea de a-l impresiona pe celălalt, de a-l face să răspundă, de a se face iubit. El compensează această impotență cu patima de a avea putere *asupra* celorlalți. Deoarece agresivitatea de autoafirmare crește

capacitatea individului de a-și atinge scopurile, prezența sa duce la scăderea nevoii de control sadic.[135]

Ca observație finală despre agresivitatea de autoafirmare, aș spune că gradul de dezvoltare al acesteia este de mare importanță pentru întreaga structură de caracter a individului și pentru anumite forme de simptome nevrotice. Persoana rușinoasă sau inhibată, ca și cea cu tendințe obsesiv-compulsive, suferă de o deficiență a acestui tip de agresivitate. Sarcina terapeutică este, în primul rând, de a ajuta persoana să conștientizeze această deficiență, apoi de a înțelege cum s-a produs și, cel mai important, de a înțelege care sunt ceilalți factori din sistemul său de caracter și din mediul său care o susțin și o alimentează cu energie.

Poate că factorul cel mai important care conduce la slăbirea agresivității de autoafirmare este o atmosferă autoritară în familie și societate, unde autoafirmarea este echivalată cu nesupunerea, ofensa, păcatul. Autoafirmarea — urmărirea țelurilor proprii — este considerată de către toate formele de autoritate irațională și exploatatoare ca fiind păcatul capital deoarece reprezintă o amenințare la adresa puterii autorității; supușii sunt îndoctrinați să creadă că obiectivele puterii sunt și ale lor și că obediența oferă șansa optimă de împlinire.

Agresivitatea defensivă

Diferențe între animale și oameni

Agresivitatea defensivă este biologic adaptativă pentru toate motivele deja menționate în discuția despre bazele neurofiziologice ale agresivității. Să le recapitulăm pe scurt: creierul animalelor este programat filogenetic să mobilizeze impulsurile de atac sau fugă atunci când îi sunt amenințate interesele vitale ca hrana, spațiul, progeniturile, accesul la

femele. Practic, scopul este înlăturarea amenințării; aceasta se poate face, cum se întâmplă adesea, prin fugă, iar dacă nu există cale de scăpare, prin luptă sau asumarea unor posturi amenințătoare. Scopul agresivității defensive nu este setea de distrugere, ci menținerea vieții. Odată ce acest obiectiv a fost atins, agresivitatea și echivalentele ei emoționale dispar.

Omul este, de asemenea, programat filogenetic să reacționeze prin atac sau fugă dacă îi sunt amenințate interesele vitale. Chiar dacă această tendință înnăscută operează la oameni mai puțin rigid decât la mamiferele inferioare, nu ducem lipsă de dovezi că omul pare motivat de această tendință proiectată filogenetic înspre agresivitate defensivă atunci când viața, sănătatea, libertatea sau proprietatea (în societățile în care aceasta există și este foarte prețuită) îi sunt amenințate. Fără îndoială, această reacție poate fi depășită prin convingeri morale sau religioase și prin educație, dar în practică este reacția majorității indivizilor și grupurilor. De fapt, agresivitatea defensivă este responsabilă probabil de majoritatea impulsurilor agresive ale omului.

S-ar putea spune că echipamentul neuronal al agresivității defensive este același la animale și oameni; totuși, această afirmație este corectă doar într-un sens limitat. Aceasta mai ales pentru că aceste zone care integrează agresivitatea sunt parte a *întregului* creier și deoarece creierul uman, cu neocortexul său mare și numărul cu mult mai mare de conexiuni neuronale, este diferit de creierul animalelor.

Dar chiar dacă baza neurofiziologică a agresivității defensive nu este identică cu cea a animalelor, este suficient de asemănătoare cât să permită afirmația că *tocmai această echipare neurofiziologică asemănătoare conduce la o incidență a agresivității defensive mult mai ridicată la oameni decât la animale*. Motivul acestui fenomen rezidă în condițiile specifice

ale existenței *umane*. Acestea sunt în special următoarele:

1. Animalul percepe ca amenințare doar „un pericol clar și prezent“. Fără îndoială, dotarea sa instinctuală și amintirile dobândite individual și cele moștenite genetic induc conștientizarea pericolelor și amenințărilor, adesea cu mai multă acuratețe decât sunt percepute de către oameni.

Dar omul, fiind înzestrat cu capacitatea de anticipare și imaginație, reacționează nu numai la pericole și amenințări prezente sau la amintirea pericolelor și amenințărilor, ci și la pericole și amenințări pe care și le imaginează ca posibile în viitor. El poate să ajungă, de exemplu, la concluzia că, deoarece tribul său este mai bogat decât unul vecin care este mai bine instruit pentru război, atunci acesta din urmă îl va ataca la un moment dat. Sau se poate gândi că un vecin căruia i-a făcut rău se va răzbuna într-un moment potrivit. În domeniul politicii, calcularea amenințărilor viitoare este una dintre preocupările centrale ale politicienilor și generalilor. Dacă un individ sau un grup se simte amenințat, mecanismul agresivității defensive este mobilizat, chiar dacă amenințarea nu este imediată; astfel, capacitatea omului de a prevedea amenințări viitoare crește frecvența reacțiilor sale agresive.

2. Omul este capabil nu doar să anticipeze pericole *reale* în viitor; el este, de asemenea, capabil să se lase convins și spălat pe creier de către conducătorii săi în așa fel încât să vadă pericole care nu există în realitate. Majoritatea războaielor moderne, de exemplu, au fost pregătite prin propaganda sistematică de acest fel; populația a fost convinsă de către liderii săi că se afla în pericolul de a fi atacată și distrusă, provocând astfel reacții de ură împotriva națiunilor amenințătoare. Adesea nu exista nicio amenințare. Mai ales de la Revoluția Franceză încoace, cu apariția unor mari armate de cetățeni în locul armatelor relativ mici de soldați profesioniști,

conducătorilor unei națiuni nu le este ușor să ordone oamenilor să ucidă și să fie uciși doar pentru că industria are nevoie de materii prime mai ieftine, de mână de lucru mai ieftină sau de piețe noi. Doar o minoritate ar fi dispusă să participe la război dacă acesta ar fi justificat prin declararea unor astfel de obiective. Dacă, pe de altă parte, un guvern poate face populația să creadă că este amenințată, atunci este mobilizată reacția biologică normală împotriva amenințării. În plus, aceste predicții ale amenințării din exterior sunt adeseori autoîmplinite: pregătindu-se pentru război, statul agresor îl forțează pe cel ce urmează să fie atacat să se pregătească și el, furnizând astfel „dovada“ pretinsei amenințări.

Trezirea agresivității defensive prin spălarea creierului poate apărea doar la oameni. Pentru a-i convinge că sunt amenințați e nevoie, mai presus de orice, de medierea limbajului; fără aceasta, majoritatea sugestiilor ar fi imposibile. În plus, e nevoie de o structură socială care să furnizeze o bază suficientă pentru îndoctrinare. Este greu de imaginat, de exemplu, că acest tip de sugestie ar funcționa la Mbutu, vânătorii pigmei africani care trăiesc fericiți în junglă și nu au autorități permanente. În societatea lor nu există om cu suficientă putere pentru a face incredibilul credibil. Pe de altă parte, într-o societate cu personaje de mare autoritate — precum vrăjitorii sau conducătorii politici sau religioși — este prezentă baza unei astfel de sugestionări. În general, puterea de persuadare exercitată de un grup conducător este proporțională cu puterea grupului asupra celor conduși și/sau cu capacitatea conducătorilor de a folosi un sistem ideologic elaborat pentru a reduce facultatea gândirii critice și independente.

O a treia condiție de viață specific umană contribuie la o creștere suplimentară a agresivității defensive umane,

comparativ cu cea a animalelor. Oamenii, ca și animalele, se apără împotriva amenințărilor la adresa intereselor lor vitale. *Dar gama de interese vitale ale oamenilor este mult mai largă decât cea a animalelor*. Omul trebuie să supraviețuiască nu doar fizic, ci și psihic. El trebuie să își mențină un anumit echilibru psihic pentru a nu-și pierde capacitatea de funcționare; pentru oameni, tot ce este necesar pentru menținerea echilibrului psihic constituie un interes la fel de vital ca acela ce servește echilibrului său fizic. În primul rând, un interes vital al omului este menținerea cadrului de orientare. De acesta depinde capacitatea sa de a acționa și, în ultimă instanță, sentimentul său de identitate. Dacă ceilalți îl amenință cu idei care pun la îndoială propriul său cadru de orientare, va reacționa la aceste idei ca în fața unei amenințări vitale. El își poate raționaliza această reacție în multe feluri. Va spune că noile idei sunt inerent „imorale“, „necivilizate“, „nebunești“ sau orice altceva poate imagina pentru a-și exprima aversiunea, dar acest antagonism este de fapt trezit pentru că „el“ se simte amenințat.

Oamenii au nevoie nu doar de un cadru de orientare, ci și de obiecte ale venerației, care devin o necesitate vitală pentru echilibrul său emoțional. Oricare ar fi ele — valori, idealuri, strămoși, tată, mamă, pământ, patrie, clasă, religie și sute de alte fenomene — sunt percepute ca sacre. Chiar obiceiurile pot deveni sacre, deoarece simbolizează valorile existente.[136] Individul — sau grupul — reacționează la un atac împotriva a ceea ce este „sacru“ cu aceeași furie sau agresivitate ca în fața unui atac la adresa vieții.

Ceea ce s-a spus despre reacțiile la amenințările la adresa intereselor vitale se poate exprima și într-o manieră diferită și mai generalizată prin aceea că frica tinde să mobilizeze ori agresivitatea, ori tendința de a fugi. Cea de-a doua se petrece atunci când persoana încă are o scăpare care-i salvează „fața“

cât de puțin, dar dacă este încolțită și nu mai are nicio cale de scăpare, este mai probabil să apară o reacție agresivă. Totuși, nu trebuie scăpat din vedere un factor: reacția de fugă depinde de interacțiunea a doi factori: primul este magnitudinea amenințării reale, al doilea este gradul de forță fizică și psihică și de încredere în sine a persoanei amenințate. La un capăt al acestui continuum se vor afla evenimente care ar înspăimânta practic pe oricine; la celălalt va fi un sentiment de neajutorare și impotență atât de mare, încât persoana copleșită de anxietate va fi înspăimântată de aproape orice. Prin urmare, frica este condiționată în egală măsură de amenințări reale pe cât este și de realitatea internă care naște teamă chiar și în prezența unei stimulări externe minime.

Spaima, ca și durerea, este un lucru extrem de neplăcut, iar oamenii vor face orice ca să scape de ea. Sunt multe feluri de a scăpa de spaimă și anxietate, precum consumul de droguri, excitația sexuală, somnul și compania altor oameni. Unul dintre cele mai eficiente moduri de a scăpa de anxietate este de a deveni agresiv. Când cineva iese din starea pasivă de spaimă și începe să atace, natura dureroasă a spaimei va dispărea.[137]

Agresivitate și libertate

Dintre toate amenințările la adresa intereselor vitale ale omului, amenințarea cu pierderea libertății este de o importanță extraordinară, individual și social. Spre deosebire de opinia larg răspândită că această dorință de libertate este un produs al culturii și, mai exact, al învățării-condiționării, există dovezi ample care sugerează că dorința de libertate este o reacție biologică a organismului uman.

Un fenomen care susține această opinie este că, de-a lungul istoriei, națiunile și clasele sociale s-au luptat cu opresorii lor atunci când exista vreo șansă de victorie și, adesea, chiar și

când nu exista niciuna. Istoria omenirii este, într-adevăr, o istorie a luptei pentru libertate, o istorie a revoluțiilor, de la războiul de eliberare al evreilor împotriva egiptenilor, revoltele naționale împotriva Imperiului Roman și răscoalele țăranilor germani în secolul al XVI-lea, până la revoluțiile americană, franceză, germană, rusă, chineză, algeriană și vietnameză.[138] Conducătorii au folosit mult prea des ca slogan faptul că își conduceau popoarele în lupta pentru libertate, când în realitate scopul lor era de a-i supune. Faptul că nicio promisiune nu sună mai atrăgător în inimile oamenilor este evidențiat și de faptul că și acei conducători care intenționează să suprime libertatea consideră necesar să o promită.

Un alt motiv de a presupune că omul este înzestrat cu un impuls intrinsec de a lupta pentru libertate rezidă în faptul că libertatea este condiția pentru maturizarea totală a individului, pentru sănătatea sa mentală și starea sa de bine. Libertatea nu implică lipsa constrângerii, câtă vreme orice creștere se petrece în interiorul unei structuri, și orice structură presupune constrângere (H. von Foerster, 1970). Ceea ce contează este dacă o constrângere funcționează în principal spre binele unei alte persoane sau instituții sau este autonomă — adică rezultă din necesitățile de creștere inerente în structura individului.

Ca o condiție pentru dezvoltarea neîntreruptă a organismului uman, libertatea reprezintă un interes biologic vital al omului[139], iar amenințările la adresa libertății sale mobilizează agresivitatea defensivă, întocmai ca orice altă amenințare la adresa intereselor vitale. Mai este atunci surprinzător că agresivitatea și violența continuă să fie generate într-o lume în care majoritatea este lipsită de libertate, mai ales cei din așa-numitele țări subdezvoltate? Cei aflați la putere — adică albii — ar fi probabil mai puțin surprinși și indignați dacă nu ar fi fost obișnuiți să-i considere pe cei

galbeni, măslinii și negri ca fiind nonpersoane și, prin urmare, lipsiți de așteptarea ca ei să reacționeze uman.[140]

Dar mai este încă un motiv al acestei orbiri. Chiar și albii, așa puternici cum sunt, și-au abandonat libertatea pentru că propriul lor sistem i-a obligat la aceasta, chiar dacă într-un mod mai puțin drastic și fățiș. Poate că de aceea îi urăsc mai tare pe cei care luptă pentru ea, deoarece le reamintesc de propria lor renunțare.

Faptul că agresivitatea pur revoluționară, la fel ca orice agresivitate generată de impulsul de a-și apăra viața, libertatea sau demnitatea, este rațională din punct de vedere biologic și parte din funcționarea umană normală, nu trebuie să facă uitat că distrugerea vieții rămâne întotdeauna distrugere, chiar și atunci când este biologic justificată; este o chestiune de principii religioase, morale și politice dacă cineva consideră că este justificată din punct de vedere uman sau nu. Dar oricare ar fi principiile cuiva în această privință, este importantă conștientizarea ușurinței cu care agresivitatea pur defensivă se amestecă cu distructivitatea (nondefensivă) și cu dorința sadică de a răsturna situația de a fi controlat cu aceea de a-i avea pe alții sub control. Dacă și când se întâmplă astfel, agresivitatea revoluționară este viciată și tinde să reînnoiască condițiile pe care căuta să le abolească.

Agresivitate și narcisism[141]

În plus față de factorii deja discutați, una dintre cele mai importante surse de agresivitate defensivă este rănirea *narcisismului*.

Conceptul de narcisism a fost formulat de către Freud în termenii teoriei sale a libidoului. Deoarece pacientul schizofren nu pare să aibă nicio relație „libidinală“ cu obiectele (reale sau fantasmate), Freud a ajuns la întrebarea: „Care este, în cazul

schizofreniei, destinul libidoului sustras obiectelor?“ Și răspunsul pe care l-a dat: „Libidoul sustras lumii exterioare a fost direcționat spre Eu, în așa fel încât a luat naștere un comportament care poate fi numit narcisism“. În plus, Freud a presupus că starea inițială a omului în copilăria timpurie era una narcisică („narcisism primar“) în care nu existau încă relații cu lumea exterioară; în cursul dezvoltării normale, copilul își sporește în arie și intensitate investirile libidinale înspre lumea exterioară, dar, în condiții particulare (cea mai gravă fiind nebunia), libidoul este retras de la obiecte și reîntors către eu („narcisism secundar“); chiar și în cazul dezvoltării normale totuși, ființa umană rămâne într-o oarecare măsură narcisică de-a lungul vieții (S. Freud, 1914/2010, pp. 38–39).

În ciuda acestei afirmații, conceptul de narcisism nu a jucat rolul important pe care îl merită în investigațiile clinice ale psihanaliștilor. A fost aplicat mai ales copilăriei timpurii și psihozelor,[142] dar importanța sa vastă stă tocmai în rolul său pentru personalitatea normală sau pentru așa-numita personalitate nevrotică. Acest rol poate fi înțeles pe deplin numai dacă narcisismul este eliberat de cadrul de referință restrictiv al teoriei libidoului. Narcisismul poate fi atunci descris ca o stare a existenței în care numai persoana însăși, trupul *său*, nevoile *sale*, sentimentele *sale*, gândurile *sale*, posesiunile *sale*, orice și oricine percepute ca parte a *sa* sunt resimțite ca fiind pe deplin reale, în vreme ce oricine și orice care nu constituie o parte a persoanei sale sau nu este un obiect al nevoilor sale nu este interesant, nu este complet real, este perceput doar prin recunoaștere intelectuală, dar fără consistență și culoare *afectivă*. În funcție de gradul său de narcisism, persoana narcisică are standarde duble de percepție. Doar el și ceea ce îi aparține au semnificație, în vreme ce restul

lumii este mai mult sau mai puțin lipsită de consistență și culoare, și din cauza acestui dublu standard narcisicul comite grave erori de judecată și este lipsit de obiectivitate.[143]

Persoana narcisică ajunge adesea la un sentiment propriu de securitate în convingerea sa, absolut subiectivă, relativă la perfecțiunea sa, la superioritatea sa față de ceilalți, la calitățile sale extraordinare, și nu prin relaționarea cu ceilalți sau prin vreun efort real sau vreo realizare proprie. Ea trebuie să se agațe de imaginea sa narcisică de sine deoarece sentimentul propriei valori este bazat pe aceasta. Dacă narcisismul îi este primejduit, *ea* se simte amenințată într-o zonă de o importanță vitală. Când ceilalți îi rănesc narcisismul atunci când o desconsideră, o critică, când o corectează atunci când a spus ceva greșit, când o învinge într-un joc sau cu numeroase alte ocazii, aceasta reacționează de obicei cu furie intensă, fie că o arată, fie că nu, și chiar dacă este conștientă sau nu de aceasta. Intensitatea acestei reacții agresive se poate vedea adesea în faptul că o astfel de persoană nu va ierta niciodată pe cineva care i-a rănit narcisismul și adesea simte o dorință de răzbunare care nu ar fi atât de puternică dacă i-ar fi fost amenințate trupul sau proprietatea.

Majoritatea oamenilor nu sunt conștienți de propriul lor narcisism, ci doar de acele manifestări ale sale care nu îl afișează deschis. Astfel, de exemplu, ei vor manifesta o admirație nemăsurată pentru părinții lor sau pentru copiii lor și nu vor avea nicio dificultate în a exprima aceste sentimente deoarece un astfel de comportament va fi, de obicei, judecat pozitiv ca pietate filială, dragoste parentală sau loialitate; dar dacă ar fi să exprime sentimentele lor despre propria persoană, cum ar fi că „eu sunt cea mai minunată ființă din lume“, „eu sunt mai bun decât oricine altcineva“, atunci ar fi considerați nu numai extraordinar de vanitoși, ci poate și că nu sunt în

toate mințile. Pe de altă parte, dacă cineva realizează ceva care primește recunoaștere în domeniile artei, științei, sportului, afacerilor sau politicii, atitudinea sa narcisică va părea nu doar realistă și rațională, dar va fi și alimentată constant de admirația celorlalți. În astfel de cazuri, el va putea da frâu liber narcisismului său deoarece a fost aprobat și confirmat social.[144] În societatea occidentală actuală există o interconectare particulară între narcisismul celebrității și nevoile publicului. Cel din urmă își dorește să intre în contact cu oameni celebri deoarece viața omului obișnuit este goală și plictisitoare. Mass-media trăiește din vânzarea celebrității și astfel toată lumea este mulțumită; protagonistul narcisic, publicul și negustorii de faimă.

Un grad înalt de narcisism este întâlnit și în rândul conducătorilor politici; acesta poate fi considerat o boală — sau zestre — profesională mai ales printre aceia care își datorează puterea influenței lor asupra maselor. Dacă un lider este convins de darurile sale extraordinare și de misiunea sa, îi va fi foarte ușor să convingă marile mase care sunt atrase de oameni care par să fie atât de siguri de ei. Dar conducătorul narcisic nu-și folosește charisma narcisică doar ca un mijloc de a obține succesul politic; el are nevoie de succes și de aplauze pentru propriul său echilibru mental. Ideea măreției și invincibilității sale se bazează în mod fundamental pe grandoarea sa narcisică, nu pe realizările sale concrete ca ființă umană.[145] Și totuși nu se poate descurca fără umflarea narcisică, deoarece miezul său uman — convingerea, conștiința morală, iubirea și credința — nu este suficient dezvoltat. Persoanele extrem de narcisice sunt adesea obligate să devină celebre, pentru că altfel ar putea cădea pradă depresiei sau nebuniei. Dar e nevoie de mult talent — și circumstanțele potrivite — pentru a-i influența pe alții într-o măsură atât de mare încât aplauzele lor

să le valideze aceste visuri narcisice. Chiar și când acești oameni reușesc, ei sunt împinși către noi succese, căci pentru ei, eșecul poartă amenințarea prăbușirii. Câștigul de popularitate este, ca să spun așa, autoterapia lor împotriva depresiei și nebuniei. În lupta pentru obiectivele lor, ei luptă de fapt pentru sănătatea lor psihică.

Atunci când, pentru narcisismul de grup, obiectul nu este individul, ci grupul căruia îi aparține, individul poate fi pe deplin conștient de acesta și să-l exprime fără rezerve. Afirmația că „țara mea“ (sau națiunea ori religia) este cea mai minunată, cea mai civilizată, cea mai puternică, cea mai pașnică etc. nu sună deloc nebunește; din contră, sună ca expresia patriotismului, credinței și loialității. Pare, de asemenea, o judecată de valoare realistă și rațională deoarece este împărtășită de mulți membri ai aceluiași grup. Acest consens reușește să transforme fantasma în realitate, de vreme ce realitatea majorității oamenilor este construită prin consens general și nu se bazează pe rațiune sau examinare critică.[146]

Narcisismul de grup are funcții importante. În primul rând, crește solidaritatea și coeziunea grupului și facilitează manipularea prin apelul la prejudecățile narcisice. În al doilea rând, este extrem de important ca element care dă satisfacție membrilor grupului și mai ales acelora care au puține alte motive să se simtă mândri sau valoroși. Chiar și cel mai nefericit, cel mai sărac, cel mai puțin respectat membru al grupului găsește compensație pentru starea sa deplorabilă în sentimentul că „eu sunt parte a celui mai minunat grup din lume. Eu, care în realitate sunt un vierme, devin un gigant prin apartenența la grup“. În consecință, gradul de narcisism al grupului este proporțional cu lipsa de satisfacție reală în viață. Acele clase sociale care se bucură mai mult de viață sunt mai puțin fanatice (fanatismul este o trăsătură caracteristică a

narcisismului colectiv) decât aceia care, precum clasa mijlocie săracă, se confruntă cu penuria în toate formele ei materiale și culturale și duc o viață de plictiseală absolută.

În același timp, stimularea narcisismului colectiv este o modalitate puțin costisitoare din punctul de vedere al bugetului social; de fapt, nu costă aproape nimic prin comparație cu costurile sociale necesare pentru creșterea nivelului de trai. Societatea nu trebuie decât să plătească ideologii să formuleze sloganurile care să genereze narcisismul colectiv; într-adevăr, mulți funcționari publici, ca dascălii, ziariștii, preoții și profesorii, participă, chiar fără a fi plătiți, cel puțin nu cu bani. Ei își primesc răsplata prin faptul că se simt mândri și împliniți să servească o cauză atât de nobilă — și prin creșterea prestigiului și a expunerii.

Cei al căror narcisism se exprimă cu privire la grupul lor mai degrabă decât la ei înșiși sunt la fel sensibili ca narcisicii individuali și reacționează cu furie la orice rană, reală sau imaginară, suferită de grupul lor. Oricum, ei reacționează mai intens și cu siguranță mai conștient. Orice individ, dacă nu este foarte tulburat psihic, poate avea cel puțin oarece îndoieli cu privire la propria sa imagine narcisică. Membrul unui grup nu are niciun dubiu, deoarece narcisismul lui este împărtășit de majoritate. În cazul conflictelor dintre grupuri care-și contestă reciproc narcisismul colectiv, tocmai această confruntare provoacă ostilitatea imensă a fiecăruia dintre ele. Imaginea narcisică a grupului propriu este dusă pe cele mai înalte culmi, în vreme ce devalorizarea grupului opozant este coborâtă la maximum. Grupul propriu devine apărătorul demnității umane, al decenței, moralității și dreptății. Celuilalt grup i se atribuie trăsături diabolice: este trădător, nemilos, crud și practic inuman. Violarea unui simbol al narcisismului colectiv — precum steagul sau persoana împăratului, a președintelui ori

ambasadorului — provoacă o reacție de furie și agresivitate atât de intensă în rândul oamenilor, încât sunt dispuși să-și susțină liderii chiar într-o politică de război.

Narcisismul colectiv reprezintă una dintre cele mai importante cauze ale agresivității umane și totuși este, ca toate celelalte forme de agresivitate defensivă, o reacție la un atac la adresa intereselor vitale. Diferă de alte forme de agresivitate defensivă prin aceea că narcisismul intens este în sine un fenomen semipatologic. În analiza cauzelor și funcției sângeroaselor și crudelor masacrări în masă intervenite între hinduși și musulmani la vremea împărțirii Indiei și, recent, între musulmanii bengalezi și conducătorii lor pakistanezi, narcisismul colectiv joacă un rol considerabil; nu este surprinzător dacă luăm în calcul faptul că avem de-a face cu practic cele mai sărace și mai nefericite popoare din lume. Dar cu siguranță narcisismul nu este singura cauză a acestui fenomen; despre celelalte aspecte vom discuta mai târziu.

Agresivitate și rezistență

O altă cauză importantă a agresivității defensive este cea care apare ca reacție la orice încercare de a aduce în plan conștient dorințe și fantasme refulate. Acest tip de reacție este unul dintre aspectele a ceea ce Freud a numit „rezistență“ și a fost explorat sistematic prin metoda psihanalitică. Freud a observat că, atunci când analistul atingea materialul refulat, pacientul opunea o „rezistență“ abordării sale terapeutice. Și nu din rea-voință conștientă, din lipsă de sinceritate sau secretomanie; pacientul se apără de descoperirea materialului inconștient, nefiind conștient nici de material, și nici de propria rezistență. Sunt multe motivele pentru care cineva poate refula anumite dorințe, de multe ori de-a lungul întregii vieți. S-ar putea teme că va fi pedepsit, că nu va fi iubit sau că va fi umilit

dacă impulsurile sale refulate vor fi descoperite de către ceilalți (sau chiar de către el însuși, câtă vreme este vorba de stimă și iubire de sine).

Terapia psihanalitică a înfățișat reacțiile pe cât de numeroase, pe atât de diverse, pe care le poate genera rezistența. Pacientul poate schimba brusc subiectul delicat și începe să vorbească despre *alt*ceva; poate simți că-l apucă somnul sau oboseala; poate găsi un motiv oarecare de a nu veni la ședință sau se poate înfuria pe analist și poate să găsească un pretext pentru a întrerupe analiza. Iată un scurt exemplu: un scriitor care era analizandul meu și foarte mândru de lipsa sa de oportunism mi-a relatat într-o ședință că schimbase textul unui manuscris pentru că i se păruse că această schimbare îi putea transmite mesajul cu mai multă claritate. Credea că a luat cea mai bună decizie și se mira că după aceea s-a simțit oarecum deprimat și l-a apucat o durere de cap. I-am sugerat că adevăratul său motiv ar fi putut fi că se aștepta ca versiunea modificată să aibă mai mult succes și să-i aducă mai mulți bani și mai multă faimă decât varianta originală; mai mult, că starea lui depresivă și durerea de cap ar fi putut avea legătură cu actul său de trădare de sine. Nici n-am terminat bine de spus acestea, că a și sărit în sus ca ars, zbierând la mine că eram sadic și îmi făcea plăcere să-i stric bucuria anticipată, că sunt invidios pe succesele lui viitoare, un ignorant care nu știa nimic despre domeniul lui și multe alte invective. (Trebuie să spun că pacientul era în mod normal un om foarte politicos, care m-a tratat cu respect atât înainte, cât și după această izbucnire.) Nici că se putea să-mi confirme mai bine interpretarea. Simpla menționare a motivației sale inconștiente era o amenințare la adresa imaginii sale de sine și a sentimentului său de identitate. Și a reacționat cu atâta furie, de parcă ar fi fost vorba de o amenințare la adresa corpului sau avuțiilor sale. Agresivitatea,

în cazuri ca acesta, are un singur scop: să distrugă martorul care deține probele.

În terapia psihanalitică se poate observa frecvent cum se construiește rezistența în momentul atingerii materialului refulat. Dar situația psihanalitică nu este în niciun caz singura în care putem observa acest fenomen. Viața cotidiană abundă în astfel de exemple. Cine n-a remarcat-o pe mama care se înfurie când cineva îi spune că își ține copiii aproape din posesivitate și dorință de control, și nu pentru că îi iubește extrem de mult? Aceeași reacție se poate observa și la tatăl căruia i se atrage atenția că grija pentru virginitatea fiicei lui este motivată de propriul său interes sexual pentru ea. Sau la acel gen de patriot căruia i se reamintesc foloasele din spatele convingerilor sale politice. Ori la acel tip de revoluționar căruia îi sunt aduse în fața ochilor pornirile distructive din umbra ideologiei sale. De fapt, chestionarea motivelor cuiva violează unul dintre cele mai respectate tabuuri ale politeții, și încă unul foarte necesar, în măsura în care politețea are funcția de a preveni izbucnirile de agresivitate.

Același lucru se întâmplă și la scară istorică. Cei care au spus adevărul despre un anumit regim au fost exilați, închiși sau uciși de către puterea a cărei mânie o dezlănțuiseră. Cu siguranță, explicația evidentă este că erau periculoși pentru structurile respective, iar lichidarea lor era cea mai bună cale de menținere a acelui statu-quo. Este foarte adevărat, dar nu explică faptul că cei care spun adevărul ajung să fie atât de urâți chiar și atunci când nu reprezintă un pericol real pentru ordinea stabilită. Motivul cred că stă în faptul că, spunând adevărul, ei mobilizează rezistențele celor care vor să-l țină ascuns. Pentru aceștia din urmă, adevărul este periculos nu doar pentru că le amenință puterea, ci pentru că le zguduie întreg sistemul de orientare conștient, le dărâmă raționalizările

și chiar i-ar putea forța să acționeze diferit. Numai cei care au trecut prin procesul de conștientizare a impulsurilor refulate știu cât de cutremurătoare sunt perplexitatea și confuzia care apar ca rezultat. Nu mulți au curajul să-și asume acest risc, și cu atât mai puțini cei care au un beneficiu, cel puțin momentan, din a fi orbi.

Agresivitatea conformistă

Agresivitatea conformistă se manifestă prin diverse acte de agresivitate, dar care sunt comise nu pentru că agresorul este condus de dorința de a distruge, ci pentru că i se spune că asta este ceea ce trebuie să facă, iar el consideră de datoria lui să îndeplinească ordinele. Probabil că obediența este trăsătura cel mai adânc înrădăcinată în toate societățile cu structură ierarhică. Este echivalată cu virtutea, iar nesupunerea, cu păcatul. Nesupunerea este delictul capital din care derivă toate celelalte. Din supunere, Abraham era dispus să își sacrifice fiul. Antigona este ucisă de Creon pentru lipsa ei de obedienţă faţă de legile statului. Cu precădere armatele cultivă supunerea, căci esența lor se bazează tocmai pe acceptarea reflexă a ordinelor, dincolo de orice chestionare. Soldatul care ucide și mutilează sau pilotul de bombardier care distruge mii de vieți într-o singură clipă nu sunt neapărat împinși de vreun impuls sadic sau distructiv, ci de principiul supunerii necondiționate.

Agresivitatea conformistă este atât de răspândită încât merită o atenție specială. De la comportamentul băieților dintr-o gașcă de cartier la cel al soldaților unei armate, multe acte distructive sunt ordine executate pentru a nu părea „fricoși“ și din pură supunere. Acestea, și nicidecum distructivitatea umană, sunt motivațiile aflate la baza acestui tip de comportament agresiv, adesea greșit interpretat ca fiind un indicator al forței impulsurilor agresive înnăscute.

Agresivitatea conformistă ar fi putut fi catalogată la fel de bine ca pseudoagresivitate; motivul pentru a nu face asta este că supunerea, ca rezultat al nevoii de conformare, va mobiliza de multe ori impulsuri agresive care altfel nu ar deveni manifeste. Mai mult, impulsul nesupunerii sau neconformării constituie, pentru mulți, o amenințare interioară împotriva căreia se apără tocmai prin executarea actului agresiv comandat.

Agresivitatea instrumentală

Un alt tip de agresivitate biologic adaptativă este agresivitatea instrumentală, care are ca scop obținerea a ceva *necesar* sau *dorit*. Scopul nu este *distrugerea în sine*; ea servește doar ca instrument în vederea atingerii adevăratului scop. În această privință este similară agresivității defensive, dar este diferită de ea în alte aspecte importante. Nu pare să aibă o bază neuronală programată filogenetic precum cea care dictează agresivitatea defensivă; dintre mamifere, numai animalele de pradă sunt înzestrate cu mecanismul neuronal înnăscut care le împinge să își atace prada. Comportamentul de vânătoare al hominizilor și al lui *Homo* este bazat pe învățare și experiență și nu pare să fie programat filogenetic.

Dificultatea în ce privește agresivitatea instrumentală stă în ambiguitatea termenilor „necesar“ și „dorit“.

Necesitatea este ușor de definit în termeni de nevoie fiziologică incontestabilă ca, de exemplu, astâmpărarea foamei. Dacă un om fură sau jefuiește pentru că el și familia lui nu au nici măcar cantitatea minimă de hrană de care au nevoie, atunci agresivitatea este clar motivată de o necesitate fiziologică. Acest lucru poate fi valabil și pentru un trib primitiv în pericol de înfometare care atacă un alt trib mai îndestulat. Dar genul acesta de exemple evidente de necesitate sunt relativ rare în zilele noastre. Alte cazuri, mai complexe, sunt mult mai

frecvente. Conducătorii unei națiuni își dau seama că situația economică a acesteia va fi într-un real pericol pe termen lung dacă nu cuceresc un teritoriu bogat în resursele de care au nevoie, sau dacă nu îngenunchează o națiune concurentă. Deși, de multe ori, astfel de motive sunt doar o acoperire ideologică pentru a masca dorința de și mai multă putere sau ambiția personală a conducătorilor, există războaie care răspund unei necesități istorice, cel puțin într-un sens larg, relativ.

Dar ce înseamnă „dorit“? Într-un sens restrâns al cuvântului cineva ar putea raspunde: *Dorit este ceea ce este necesar*. În acest caz, „dorința“ se bazează pe o situație obiectivă. Totuși, mai frecvent, dorit este definit ca *dezirabil*. Dacă folosim termenul astfel, chestiunea agresivității instrumentale ridică o nouă problemă, și în fapt cea mai importantă, legată de motivația agresivității. Adevărul este că oamenii doresc nu numai ceea ce le este necesar pentru a supraviețui, nu doar ceea ce le furnizează baza materială pentru o viață *decentă*; cei mai mulți în cultura noastră — și în perioade similare din istorie — sunt *lacomi*; lacomi de mai multă mâncare, băutură, sex, averi, putere și faimă. Lăcomia lor se poate îndrepta mai mult spre unul sau altul dintre aceste lucruri, dar ceea ce toți au în comun este că sunt nesățioși și, implicit, niciodată satisfăcuți.

Lăcomia este una dintre cele mai puternice patimi neinstinctuale ale omului și este în mod evident un semn de disfuncționalitate fizică, de goliciune interioară și de lipsă a unui simț interior al echilibrului. Este manifestarea patologică a eșecului de a se dezvolta plenar, precum și unul dintre păcatele capitale în etica budistă, iudaică ori creștină.

Voi ilustra cu câteva exemple caracterul patologic al lăcomiei: este bine cunoscut faptul că mâncatul peste măsură, una dintre formele de lăcomie, este cauzat frecvent de depresie sau că mersul compulsiv la cumpărături este încercarea de a

depăși o stare depresivă. Actul mâncatului sau al cumpăratului reprezintă un act simbolic de umplere a unui gol interior pentru a depăși astfel, pe moment, sentimentele depresive. Lăcomia este o patimă, adică este încărcată cu energie și împinge fără odihnă pe oameni către atingerea scopurilor lor.

În cultura noastră, lăcomia este în mare măsură intensificată de toate acele măsuri care tind să transforme pe oricine într-un consumator. Sigur că lacomul nu are nevoie să fie agresiv câtă vreme are bani suficienți să își cumpere tot ce își dorește. Dar lacomul lipsit de mijloacele necesare trebuie să atace dacă vrea să-și satisfacă dorințele. Cel mai dur exemplu este cel al dependentului de droguri controlat de lăcomia pentru drog (deși, în cazul lui, amplificată fiziologic). Majoritatea celor care nu au bani pentru droguri vor ataca, jefui și chiar ucide pentru a obține mijloacele necesare. Oricât de distructiv le-ar fi comportamentul, agresivitatea lor este un mijloc, nu scopul. La scară istorică, lăcomia este una dintre cele mai frecvente cauze ale agresivității și este un motiv pe atât de puternic pentru agresivitatea instrumentală, pe cât este de puternică dorința pentru ceea ce este necesar în mod obiectiv.

Înțelegerea lăcomiei este îngreunată de identificarea ei cu interesul personal. Cel din urmă este expresia normală a unui dat biologic, instinctul de autoconservare, al cărui scop este obținerea a ceea ce este necesar pentru menținerea vieții sau a unui standard de viață tradițional obișnuit. Așa cum au arătat Max Weber, Tawney, von Brentano, Sombart și alții, omul Evului Mediu era motivat de dorința de a-și conserva standardul de viață tradițional, fie că era țăran sau meșteșugar. Țăranii revoltați ai secolului al XVI-lea nu revendicau ceea ce aveau meșteșugarii de la orașe, și nici meșteșugarii nu jinduiau la avuția baronilor feudali ori a bogaților comercianți. Până târziu în secolul al XVIII-lea găsim legi care le interzic

comercianților ademenirea clienților unui concurent prin împopoțonarea magazinului pentru a-l face mai atrăgător sau lăudarea mărfurilor proprii în dezavantajul altui comerciant. Abia odată cu dezvoltarea completă a capitalismului — ca și anterior, în societăți asemănătoare, cum era Imperiul Roman — lăcomia a ajuns să fie un motiv de bază pentru din ce în ce mai mulți cetățeni. Cu toate acestea, lăcomia este un mobil pe care mai nimeni nu îndrăznește să-l recunoască deschis, probabil din cauza unei tradiții religioase care încă mai dăinuie. Dilema a fost rezolvată prin raționalizarea lăcomiei ca interes personal. Logica era următoarea: interesul personal este un dat biologic înrădăcinat în natura umană; interes personal egal lăcomie; ergo: lăcomia este înrădăcinată în firea omului — și nu o patimă omenească ce ține de caracter. Q.E.D.

Despre cauzele războiului

Cel mai important caz de agresivitate instrumentală este *războiul*. A devenit o modă să se considere că războiul este cauzat de instinctul distructiv al omului. Această explicație a fost dată războiului de către instinctualiști și psihanaliști.[147] Astfel, de exemplu, un reprezentant important al psihanalizei clasice, E. Glover, argumentează împotriva lui M. Ginsberg că „enigma războiului stă… în profunzimile inconștientului“ și compară războiul cu o „formă neadecvată de adaptare instinctuală“ (E. Glover și M. Ginsberg, 1934).[148]

Însuși Freud a avut o viziune cu mult mai realistă decât a discipolilor săi. În faimoasa sa scrisoare către Einstein, „De ce război?“ (S. Freud, 1933a/2010), el nu a adoptat ideea că războiul este *cauzat* de distructivitatea umană, ci i-a văzut cauzele în conflicte afective între grupuri care au fost întotdeauna rezolvate prin violență, deoarece nu exista nicio lege internațională prin implementarea căreia — ca în cazul

codului civil — conflictele s-ar fi putut soluționa pașnic. El a atribuit factorului distructivității umane doar un rol auxiliar, acela de a facilita disponibilitatea oamenilor de a se înrola odată ce guvernul a declarat război.

Teza că războiul este cauzat de distructivitatea umană înnăscută este complet absurdă pentru oricine are cunoștințe chiar și minime de istorie. Babilonienii, grecii,[149] până la oamenii de stat ai timpurilor noastre, toți au plănuit războaie pentru ceea ce ei considerau niște motive realiste și au cântărit foarte atent argumentele pro și contra, chiar dacă, firește, calculele lor au fost adesea greșite. Motivele lor erau diverse: pământ arabil, bogății, sclavi, materii prime, piețe, expansiune — și apărare. În circumstanțe speciale, dorința de răzbunare sau patima distrugerii în cazul unui trib mic poate fi printre factorii care au motivat războaie, dar astfel de cazuri sunt atipice. Această viziune a războiului, ca fiind cauzat de agresivitatea umană, este nu doar nerealistă, ci și dăunătoare. Ea distrage atenția de la cauzele reale și astfel slăbește lupta împotriva lor.

Teza despre tendința înnăscută către război nu este înlăturată doar de cursul istoriei, dar și, foarte important, de istoria războaielor primitive. Am arătat mai devreme, în contextul discutării agresivității la popoarele primitive, că aceștia — și în special vânătorii și culegătorii — sunt cel mai puțin războinici, și că luptele lor sunt caracterizate de o relativă lipsă de distructivitate și sete de sânge. Am văzut apoi că frecvența și caracterul sângeros al războaielor au crescut odată cu dezvoltarea civilizației. Dacă războiul ar fi cauzat de impulsuri distructive înnăscute, reciproca ar trebui să fie adevărată. Tendințele umanitare ale secolelor al XVIII-lea, al XIX-lea și XX au dus la limitări ale distructivității și cruzimii în războaie, limitări care au fost legiferate — și respectate, până la

Primul Război Mondial inclusiv — în diverse tratate internaționale. Din această perspectivă progresistă părea că omul civilizat este mai puțin agresiv decât cel primitiv, și existența în continuare a războaielor a fost explicată ca fiind cauzată de înverșunarea instinctelor agresive, care refuză să cedeze în fața influenței benefice a civilizației. Dar de fapt distructivitatea omului civilizat a fost proiectată în natura umană și astfel istoria a fost confundată cu biologia.

Ar depăși cu mult granițele acestui volum dacă aș încerca să prezint chiar și o scurtă analiză a cauzelor războiului și va trebui să mă limitez la a da un singur exemplu, acela al Primului Război Mondial.[150]

Primul Război Mondial a fost motivat de interesele și ambițiile economice ale conducătorilor politici, militari și industriali din ambele tabere, și nu de vreo nevoie a diverselor națiuni implicate de a da frâu liber agresivității lor acumulate. Aceste motivații sunt bine cunoscute și nu trebuie descrise în detaliu aici. În general, se poate spune că obiectivele germane în războiul din 1914–1918 erau și motivațiile sale principale: hegemonie economică în Europa Centrală și de Vest și teritoriu în Est. (Acestea erau, de fapt, și obiectivele lui Hitler, a cărui politică externă a fost în mod esențial o continuare a celei a guvernului imperial.) Obiectivele și motivațiile aliaților occidentali erau similare. Franța voia Alsacia și Lorena; Rusia, Dardanelele; Anglia, părți din coloniile germane și Italia, cel puțin o mică parte din pradă. Dacă nu ar fi fost aceste obiective, dintre care unele au fost stipulate în tratate secrete, pacea ar fi fost declarată cu câțiva ani mai devreme și viețile multor milioane de oameni din ambele tabere ar fi fost cruțate.

Ambele tabere ale Primului Război Mondial au fost nevoite să facă apel la același sentiment de autoapărare și libertate. Germanii au pretins că erau încercuiți și amenințați și, mai

mult, că luptau pentru libertate ducând război împotriva țarului; inamicii lor pretindeau că erau amenințați de militarismul agresiv al iuncherilor nemți și că luptau pentru libertate înfruntându-l pe Kaiser. A crede că acest război își avea originea în dorința popoarelor francez, german, britanic și rus de a-și descărca agresivitatea este fals și nu servește decât unei singure funcții, aceea de a distrage atenția de la acele persoane și condiții sociale responsabile pentru unul dintre cele mai mari măceluri din istorie.

În ce privește entuziasmul iscat de acest război, trebuie făcută distincția dintre entuziasmul inițial și motivațiile popoarelor respective de a continua lupta. Cât privește partea germană, trebuie diferențiate două grupuri de populație. Grupul mic de naționaliști — o mică minoritate a întregii populații — vocifera cu mult înainte de 1914 în favoarea unui război de cucerire. Acest grup era constituit mai ales din profesori de liceu, câțiva profesori universitari, jurnaliști și politicieni, susținuți de unii lideri ai forțelor navale germane și de câteva sectoare ale industriei grele. Motivația lor psihică poate fi descrisă ca un amestec de narcisism colectiv, agresivitate instrumentală și dorința de a face carieră și de a obține putere în cadrul și cu ajutorul acestei mișcări naționaliste. Cea mai mare parte a populației a manifestat un entuziasm destul de ridicat doar puțin înainte și după izbucnirea războiului. Și aici se pot găsi reacții și diferențe semnificative în rândul diverselor clase sociale; intelectualii și studenții, de exemplu, au afișat mai mult entuziasm decât clasa muncitoare. (O informație interesantă care aruncă puțină lumină asupra acestei chestiuni este că liderul guvernului german, von Bethman-Hollweg, cancelarul Reichului, așa cum arată documente ale Ministerului de Externe German publicate după război, era conștient că ar fi fost imposibil să obțină

aprobarea Partidului Social-Democrat, cel mai puternic partid din Reichstag, dacă nu ar fi declarat război întâi Rusiei, făcându-i pe muncitori să creadă că luptau împotriva autocrației și pentru libertate.) Întreaga populație se afla sub influența propagandei sistematice a guvernului și a presei în zilele premergătoare izbucnirii războiului, care urmărea să convingă lumea că Germania avea să fie umilită și atacată, mobilizându-se astfel impulsurile de agresivitate defensivă. Totuși, populația în întregul ei nu era motivată de impulsuri puternice de agresivitate instrumentală, adică de dorința de a cuceri teritorii străine. Acest lucru este confirmat de faptul că propaganda guvernamentală de la chiar începutul războiului fie a negat orice obiective de cucerire, fie, mai târziu, când generalii erau cei care făceau politica externă, obiectivele de cucerire au fost prezentate ca necesare pentru securitatea viitoare a Reichului german; cu toate acestea, entuziasmul inițial a dispărut după câteva luni și nu a mai revenit niciodată.

Faptul cel mai remarcabil este că, atunci când Hitler a declanșat atacul împotriva Poloniei și a atras, în consecință, izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial, entuziasmul popular pentru război era practic nul. În ciuda anilor de îndoctrinare militaristă masivă, populația a arătat foarte limpede că nu era dornică de a lupta în război. (Hitler a fost chiar nevoit să însceneze un atac al unor pretinși soldați polonezi — în realitate naziști deghizați — asupra unui post de radio din Silezia, pentru a trezi impulsul de autoapărare în fața atacului.)

Dar, deși populația germană categoric nu dorea acest război (generalii erau și ei reticenți), au mers la război fără să opună rezistență și au luptat cu vitejie până la sfârșit.

Aici stă problema psihologică, și nu în *cauzarea* războiului, ci în întrebarea: ce factori psihologici fac războiul *posibil* chiar

dacă nu îl cauzează?

Există un număr de factori relevanți care trebuie luați în considerare pentru a răspunde la această întrebare. În Primul Război Mondial (și, cu unele modificări, în cel de-al Doilea Război Mondial), odată ce a izbucnit, soldații germani (sau francezi, ruși, britanici) au continuat să lupte pentru că simțeau că pierderea războiului ar fi însemnat un dezastru pentru întreaga națiune. Fiecare soldat era motivat de sentimentul că lupta pentru propria sa viață și că totul era o chestiune de a ucide sau a fi ucis. Dar chiar și aceste sentimente nu ar fi fost suficiente pentru a menține voința de a merge înainte. Ei știau și că ar fi fost împușcați dacă ar fi dezertat, deși nici acest motiv nu a împiedicat izbucnirea a numeroase revolte la scară largă în toate armatele; în Rusia și Germania acestea au dus într-un final la revoluțiile din 1917 și 1918. În Franța, aproape că nu a fost corp de armată în 1917 care să nu se fi confruntat cu revolte ale soldaților, și doar priceperea generalilor francezi a reușit să împiedice răspândirea la toate celelalte părți ale armatei a informațiilor despre suprimarea acestora într-un amestec de execuții în masă și de îmbunătățire a condițiilor de viață ale soldaților.

Un alt factor important care face războiul posibil este sentimentul profund de respect și teamă față de autoritate. Educația tradițională a soldaților era că obediența față de conducători reprezenta o obligație morală și religioasă pentru îndeplinirea căreia trebuia să fie gata să plătească cu viața. A fost nevoie de trei-patru ani de viață de oroare în tranșee și de înțelegere crescândă a faptului că erau folosiți de liderii lor pentru niște obiective de război care nu aveau nicio legătură cu apărarea pentru ca această atitudine de supunere să se năruie, cel puțin la o parte considerabilă a armatei și a populației rămase acasă.

Mai există unele motivații emoționale, mai subtile, care fac războiul posibil și care nu au nicio legătură cu agresivitatea. Războiul este incitant, chiar dacă implică riscul de pierdere a vieții și multă suferință fizică. Având în vedere că viața omului obișnuit este plictisitoare, monotonă și lipsită de orice aventură, disponibilitatea de a merge la război trebuie înțeleasă ca dorința de a pune capăt unei vieți de rutină zilnică — și de a plonja într-o aventură, de fapt singura la care omul de rând se poate aștepta de-a lungul vieții sale.[151]

Într-o oarecare măsură, războiul răstoarnă toate valorile. Încurajează exprimarea unor impulsuri profunde, ca altruismul și solidaritatea — care altfel sunt împiedicate de principiile egoismului și competitivității însămânțate în omul modern de viața în vreme de pace. Diferențele de clasă dispar într-o măsură considerabilă, chiar dacă nu în totalitate. În timp de război, omul redevine om și are o șansă să iasă în evidență, indiferent de privilegiile pe care statutul său social i le conferă ca cetățean. Spus într-un mod foarte tranșant: războiul reprezintă o revoltă indirectă împotriva nedreptății, inegalității și monotoniei care guvernează viața socială în vreme de pace și nu trebuie subestimat faptul că, deși soldatul luptă cu inamicul pentru a-și salva propria viață, el nu trebuie să lupte cu membrii propriului grup pentru mâncare, atenție medicală, adăpost, haine; toate acestea sunt furnizate într-un fel de sistem socializat în mod pervers. Este trist pentru civilizația noastră că războiul are aceste trăsături pozitive. Putem trage concluzia că ar fi foarte greu să-i facem pe oameni să lupte în război dacă viața civilă le-ar oferi elementele de aventură, solidaritate, egalitate și idealism prezente în război. Problema guvernelor de război este să utilizeze această revoltă înhămând-o la jugul războiului; în același timp trebuie împiedicată să devină o amenințare pentru guvern prin implementarea unei discipline

stricte și a unui spirit de supunere față de conducătorii care sunt înfățișați ca oameni generoși, înțelepți și curajoși care-și salvează poporul de la distrugere.[152]

În concluzie, războaiele majore ale timpurilor moderne și majoritatea războaielor dintre statele antice nu au fost cauzate de acumularea de agresivitate, ci de agresivitatea instrumentală a elitelor militare și politice. Acest lucru se vede în datele despre incidența războiului de la cele mai primitive civilizații până la cele mai dezvoltate. Cu cât mai primitivă e societatea, cu atât mai puține războaie vom găsi (Q. Wright, 1965).[153] Aceeași tendință se poate observa și în faptul că numărul și intensitatea războaielor au crescut odată cu progresul civilizației tehnice; cel mai ridicat număr este în rândul statelor puternice cu un guvern puternic și cel mai scăzut, la primitivii fără o conducere permanentă. Așa cum se poate vedea în tabelul de mai jos, numărul bătăliilor în care s-au angajat principalele puteri europene în epoca modernă arată aceeași tendință. Tabelul prezintă numărul de bătălii pe secole începând cu anul 1480 (Q. Wright, 1965):

Anii	Numărul de bătălii
1480–1499	9
1500–1599	87
1600–1699	239
1700–1799	781
1800–1899	651
1900–1940	892

Ceea ce au făcut acei autori care explică războiul ca fiind cauzat de agresivitatea înnăscută a omului este că au considerat războiul modern ca fiind normal, presupunând că este provocat

de natura „distructivă“ a omului. Ei au încercat să afle confirmarea acestei ipoteze în datele referitoare la animale și la strămoșii noștri preistorici, date care a trebuit să fie distorsionate pentru a servi acestui scop. Această poziție a rezultat din convingerea de neclintit în superioritatea civilizației actuale față de culturile pretehnice. Logica era următoarea: dacă omul civilizat este hărțuit de atâtea războaie și de atâta distructivitate, cât de rău trebuie să fi fost omul primitiv, aflat atât de în urmă în calea spre „progres“? Cum distructivitatea nu trebuie dusă în cârca civilizației noastre, atunci trebuie explicată ca rezultat al instinctelor noastre. Dar faptele dovedesc contrariul.

Condiții de limitare a agresivității defensive

Deoarece agresivitatea defensivă este o reacție, programată filogenetic, la amenințări împotriva intereselor vitale, bazele sale biologice nu pot fi modificate, deși aceasta poate fi controlată și modificată ca în cazul altor impulsuri înrădăcinate în alte structuri instinctive. Cu toate acestea, principala condiție pentru reducerea agresivității defensive este scăderea factorilor reali care o mobilizează. Este evident că elaborarea unui program de schimbări sociale care ar îndeplini această sarcină depășește cadrul acestei cărți.[154] Mă voi rezuma doar la câteva observații.

Principala condiție este, desigur, ca nici indivizii și nici grupurile să nu fie amenințați de către alții. Aceasta depinde de existența unei baze materiale care să poată furniza o viață demnă pentru toți și să facă imposibilă sau neinteresantă dominarea unui grup de către altul. O astfel de condiție s-ar putea realiza în viitorul previzibil cu ajutorul unui sistem de producție, proprietate și consum diferit de cel actual; dar a spune că acest lucru ar putea fi înfăptuit nu înseamnă, desigur,

că se va înfăptui sau că ar fi ușor de atins. Este, de fapt, o misiune de o dificultate atât de copleșitoare, încât și numai din acest motiv mulți oameni bine intenționați preferă să nu facă nimic; ei speră să evite o catastrofă aducând ritual laude progresului.

Constituirea unui sistem care să garanteze furnizarea necesităților de bază pentru toți înseamnă dispariția claselor dominante. Omul va trebui să înceteze să trăiască în condițiile de „zoo“ — adică întreaga sa libertate va trebui reinstaurată și toate formele de control exploatator vor trebui să dispară. Că omul este incapabil să se descurce fără conducători autoritari este un mit combătut de toate acele societăți care funcționează bine fără ierarhii. O astfel de schimbare ar implica, în mod cert, schimbări politice și sociale radicale care ar afecta toate relațiile umane, inclusiv sistemul familiei, al educației, al religiei, al interacțiunilor dintre indivizi la muncă și în locurile de distracție.

În măsura în care agresivitatea defensivă este o reacție nu la amenințări reale, ci la pretinse amenințări cauzate de propaganda de masă și îndoctrinare, aceleași schimbări fundamentale ar trebui să distrugă baza pentru folosirea acestui tip de forță psihică. Deoarece sugestibilitatea se bazează pe neputința individului și teama lui de conducători, schimbările sociale și politice mai sus menționate ar duce la dispariția acestor condiții și, implicit, la dezvoltarea gândirii critice independente.

În sfârșit, pentru a reduce narcisismul colectiv, vor trebui eliminate nefericirea, monotonia, plictiseala și neajutorarea existente la mari segmente ale populației. Aceasta nu se poate realiza doar prin îmbunătățirea condițiilor materiale. Poate rezulta doar din schimbări drastice în organizarea socială care trebuie transformată dintr-una orientată către control-

proprietate-putere într-una orientată către viață; de la *a avea* și *a păstra* la *a fi* și *a împărtăși*. Va fi nevoie de cel mai înalt grad de participare activă și responsabilitate din partea fiecărei persoane în rolul său de lucrător sau angajat în orice fel de întreprindere, precum și în rolul său de cetățean. Trebuie concepute forme complet noi de descentralizare, precum și noi structuri sociale și politice care vor pune capăt societății de anomie, societății de masă constituite din milioane de atomi.

Niciuna dintre aceste condiții nu este independentă de celelalte. Ele sunt, fiecare, parte a unui sistem și, astfel, agresivitatea reactivă poate fi redusă la minimum doar dacă întregul sistem cunoscut din ultimele șase mii de ani de istorie poate fi înlocuit de unul fundamental diferit. Dacă acest lucru se va întâmpla, viziunile utopice ale lui Buda, ale profeților, ale lui Isus și ale umaniștilor utopici ai Renașterii vor fi recunoscute ca soluții raționale și realiste în slujba programării biologice esențiale a omului: aceea de menținere și dezvoltare atât a individului, cât și a speciei umane.

---

[126] Această opinie a fost formulată de C. și W.M.S. Russell (1968a).

[127] L. Von Bertalanffy are o poziție similară cu cea exprimată aici. El scrie: „Nu există nicio îndoială cu privire la prezența, în psihicul uman, a tendințelor agresive și distructive care au natura unor pulsiuni biologice. Totuși, cele mai nocive fenomene de agresivitate, care transcend autoconservarea și autodistrugerea, se bazează pe o trăsătură caracteristică a omului, dincolo de nivelul biologic, și anume pe capacitatea sa de a crea universuri simbolice în gândire, limbaj și comportament“ (L. von Bertalanffy, 1956).

[128] Comunicare personală făcută de regretatul D.T. Suzuki.

[129] „To aggress“, cu sensul învechit de „a avansa“. În lb. română, „a agresa“ este doar tranzitiv, un verb intranzitiv similar ar putea fi „a avansa“ (pe teritoriul inamic). (N.t.)

[130] În lb. română, îl poate „avansa“, însă dar doar în grad. (N.t.)

[131] Aceste cifre sunt discutabile, totuși, de vreme ce estimările procentajului de XYY în rândul populației generale variază între 0,5 și 3,5 la 1000.

[132] Cf. M.F.A. Montagu (1968) și J. Nielsen (1968), mai ales literatura de specialitate citată acolo.

[133] Cea mai recentă anchetă cu privire la această problemă ajunge la concluzia că legătura dintre agresivitate și cromozomii XYY nu este încă dovedită. Autorul scrie: „Opinia preponderentă printre participanții la conferință a fost că aberațiile comportamentale sugerate sau dovedite până acum nu indică o relație directă de tip cauză și efect în legătură cu constituția cromozomială XYY. Astfel, nu se poate spune la momentul acesta că o combinație XYY este sigur sau invariabil asociată cu anomaliile comportamentale. (…) Mai mult decât atât, în ciuda publicității largi, *nu* s-a constatat că indivizii cu anomalia XYY sunt mai agresivi decât agresori similari cu constituții cromozomiale normale. În această privință, se pare că speculații premature și riscante ar fi putut duce la stigmatizarea nejustificată a indivizilor XYY ca fiind neobișnuit de agresivi și violenți, comparativ cu alți agresori“ (S.A. Shah, 1970).

[134] Împerecherea animalelor lasă uneori impresia unei agresivități feroce din partea masculului; concluziile observatorilor avizați arată că realitatea nu corespunde aparențelor și că, cel puțin la mamifere, masculul nu-i face niciun rău femelei.

[135] Vezi discuția despre sadism din capitolul 11.

[136] O caracteristică a acestui fenomen este că grecescul *ethos* — însemnând, literal, comportament — a căpătat sensul de „etic“, întocmai cum „normă“ (care inițial desemna o unealtă de tâmplărie) se folosește cu dublu sens: ceea ce este „normal“ și ceea ce este „normativ“.

[137] Îi sunt îndatorat lui Juan de Dios Hernández pentru sugestiile sale provocatoare legate de registrul neurofiziologic, pe care le voi omite aici din cauză că ar necesita o lungă discuție tehnică.

[138] Revoluțiile care s-au petrecut în istorie nu trebuie să oculteze faptul că și bebelușii și copiii fac revoluții, dar, din cauză că ei sunt lipsiți de putere, trebuie să facă uz de propriile lor mijloace, acelea ale războiului de gherilă, ca să spun așa. Ei luptă împotriva suprimării libertății lor prin diverse metode individuale, ca negativismul încăpățânat, refuzul de a mânca, refuzul educației la toaletă, urinarea în pat, și până la metodele mai drastice de retragere autistă și debilitate pseudomentală. Adulții se poartă ca orice grup a cărui putere este amenințată. Ei folosesc forța fizică, adesea împletită cu mituirea, pentru a-și proteja poziția. Ca rezultat,

majoritatea copiilor abandonează și preferă supunerea în locul zbuciumului constant. Este un război fără milă până la victorie și spitalele sunt pline de victimele sale. Cu toate acestea, este un fapt remarcabil că toate ființele umane — copiii celor puternici, ca și copiii celor slabi — împărtășesc aceeași experiență de a fi fost odată neputincioși și de a fi trebuit să lupte pentru libertatea lor. Acesta este motivul pentru care se poate presupune că orice ființă umană a dobândit în copilărie — pe lângă echipamentul biologic — un potențial revoluționar care, deși latent pentru multă vreme, poate fi mobilizat în circumstanțe speciale.

[139] Dar nu numai al omului. Am menționat mai devreme efectul vătămător asupra animalelor de la zoo, fapt care pare să aibă mai mare greutate decât părerile unei somități ca Hediger (H. Hediger, 1942).

[140] Culoarea pielii are acest efect doar în combinație cu neajutorarea. Japonezii au devenit persoane de când au dobândit putere la începutul acestui secol; imaginea chinezilor s-a schimbat, din același motiv, abia în urmă cu câțiva ani. Posesia tehnologiei avansate a devenit criteriul de a fi uman.

[141] Pentru o discuție mai detaliată a narcisismului, a se vedea E. Fromm (1964).

[142] În ultimii ani, mulți analiști pun sub semnul întrebării conceptul de narcisism primar în copilărie și presupun existența unor relații de obiect într-o perioadă mult anterioară celei presupuse de Freud. Opinia lui Freud privind natura complet narcisică a psihozelor a fost și ea abandonată de majoritatea psihanaliștilor.

[143] În cele ce urmează mă voi ocupa doar de narcisismul care se manifestă în direcția grandorii. Mai există o formă de narcisism care, deși pare opusă, este doar o altă manifestare a aceluiași lucru; mă refer la narcisismul negativ, în care persoana este preocupată constant și plină de anxietate cu privire la sănătatea sa, la granița cu ipohondria. Această manifestare nu are nicio importanță în acest context. Ar trebui, totuși, menționat că cele două manifestări apar adesea împreună; nu trebuie să ne gândim decât la grija ipohondriacă a lui Himmler pentru sănătatea sa.

[144] Problema narcisismului și creativității este una foarte complexă și discutarea ei ar avea nevoie de mai mult spațiu decât este posibil aici.

[145] Aceasta nu înseamnă că liderul politic ar fi doar un bluf; se întâmplă destul de frecvent, dar nu întotdeauna. Woodrow Wilson, Franklin D. Roosevelt și Winston Churchill, de exemplu, erau persoane foarte narcisice, dar totuși nu lipsite de realizări politice. Dar aceste realizări nu erau în măsură să le justifice sentimentul de încredere de sine și de virtute adesea exprimat prin aroganță; în același timp, narcisismul lor avea o limită prin comparație cu cel al unuia ca Hitler. Aceasta explică de ce Churchill nu a manifestat grave suferințe mentale atunci când a

pierdut alegerile din 1948, și presupun că acesta ar fi fost și cazul lui Roosevelt dacă acesta s-ar fi confruntat cu eșecul, deși nu trebuie neglijat faptul că și după înfrângerea politică ei au rămas cu un număr suficient de mare de admiratori. Cazul lui Wilson este oarecum diferit; ar trebui studiat dacă înfrângerea sa politică nu i-a provocat cumva probleme psihice severe care au interacționat cu boala sa fizică. Situația este limpede în ce-i privește pe Hitler și Stalin. Hitler a preferat să moară decât să se confrunte cu înfrângerea. Stalin a manifestat semnele unei căderi psihice în primele săptămâni de la atacul germanilor din 1941, și pare probabil că a suferit de tendințe paranoice în ultimii ani ai vieții când își făcuse atât de mulți dușmani, încât e posibil să fi simțit că nu mai era tătucul iubit de către supușii săi.

[146] Uneori chiar consensul unui grup mic este suficient pentru a crea o realitate — iar în cazurile extreme chiar consensul a numai două persoane (*folie à deux*).

[147] A se vedea A. Strachey (1957); a se vedea, de asemenea, E.F.M. Durbin și J. Bowlby (1939) care, din contră, explică foarte iscusit cum cooperarea pașnică este o tendință la fel de naturală și fundamentală în relațiile umane ca lupta, și totuși consideră războiul o problemă psihologică în esență.

[148] La vremea revederii acestei părți a manuscrisului relatării de la al 27-lea Congres al Asociației Psihanalitice Internaționale, din 1971, ținut la Viena, par să indice o schimbare de atitudine în chestiunea războiului. Dr. A. Mitscherlich a declarat că „toate teoriile noastre vor fi măturate de istorie“ dacă psihanaliza nu va fi aplicată problemelor sociale și, mai mult decât atât, „mă tem că nimeni nu ne va mai lua în serios dacă vom continua să susținem că războiul apare pentru că tații își urăsc fiii și vor să-i ucidă, că războiul este infanticid. În loc de asta trebuie să încercăm elaborarea unei teorii care să explice comportamentul colectiv, o teorie care să găsească sursa acestui comportament în conflictele sociale care stimulează pulsiunile individuale.“ Într-adevăr, au existat psihanaliști care au făcut astfel de încercări încă de la începutul anilor 1930, ceea ce a condus la excluderea lor din Asociația Psihanalitică Internațională sub un pretext sau altul. Permisiunea oficială pentru o astfel de „întreprindere“ a fost dată la sfârșitul Congresului de Anna Freud, care a adăugat precaută: „Ar trebui să mai așteptăm cu formularea unei teorii a agresivității până când vom afla din cercetările noastre clinice mai mult despre ce este de fapt agresivitatea“ (Ambele citate sunt din ediția pariziană a *Herald Tribune*, 29 iulie, 31, 1971).

[149] Pentru un exemplu foarte concludent, a se vedea descrierea războiului peloponesiac făcută de Tucidide.

[150] Literatura cu privire la aspectele militare, politice și economice ale războiului din

1914–1918 este atât de vastă, încât chiar și o bibliografie prescurtată ar ocupa multe pagini. Cred că cele mai profunde și edificatoare două lucrări despre cauzele Primului Război Mondial sunt cele scrise de doi istorici eminenți: G.W.F. Hallgarten (1963) și F. Fischer (1967).

[151] Dar acest factor nu trebuie supraestimat. Exemplul Elveției, al țărilor scandinave, al Belgiei și Olandei arată că factorul aventurii nu poate determina populația să-și dorească războiul dacă nu este atacată și guvernele acestora nu au niciun motiv de a-l declanșa.

[152] Caracteristic pentru această dilemă este faptul că în tratatele internaționale cu privire la statutul prizonierilor de război, toate puterile au căzut de acord asupra unei stipulări care interzice guvernelor îndoctrinarea prizonierilor „lor“ de război împotriva propriilor guverne. Pe scurt, s-a căzut de acord că fiecare guvern are dreptul de a ucide prizonierii de război, dar nu are voie să le submineze loialitatea.

[153] Cf. cap. „Războiul primitiv“ în capitolul 8.

[154] Am discutat unele dintre aceste chestiuni în *The Sane Society* (1955) și în *The Revolution of Hope* (1968a).

CAPITOLUL 10

Agresivitatea malignă: premise

Observații preliminare

Agresivitatea biologic adaptativă servește viața. Aceasta este limpede în principiu, din punct de vedere biologic și neurofiziologic, deși încă mai este nevoie de multe informații. Este o pulsiune pe care omul o are în comun cu toate celelalte animale, chiar și cu acele diferențe discutate mai sus.

Unic la om este că el poate fi mânat de impulsul de a ucide și tortura și că poate simți plăcere făcând astfel; el este singurul animal care poate ucide și distruge membri ai propriei specii fără niciun câștig rațional, fie el biologic sau economic. Este scopul următoarelor pagini să explorăm natura acestei distructivități maligne, neadaptative biologic.

Să ne amintim că agresivitatea malignă este specific umană și că nu derivă din instinctul animal. Nu servește supraviețuirii fiziologice a omului, dar este totuși o parte importantă a funcționării sale mentale. Este una dintre pasiunile dominante și puternice la unii indivizi și în unele culturi, deși în altele nu. Voi încerca să demonstrez că distructivitatea reprezintă unul dintre răspunsurile posibile la nevoile psihice înrădăcinate în existența omului, și că apariția ei este, așa cum arătat mai devreme, rezultatul *interacțiunii dintre diversele condiții sociale și nevoile existențiale ale omului.* Această ipoteză impune elaborarea unei baze teoretice pe baza căreia să încercăm să investigăm următoarele chestiuni: care sunt condițiile specifice

ale existenței umane? Care este natura sau esența omului?

Deși gândirea actuală, mai ales în psihologie, nu este foarte ospitalieră cu astfel de întrebări, care sunt de obicei considerate ca aparținând domeniului filosofiei și al altor „speculații subiective“, eu sper să demonstrez în cele ce urmează că există într-adevăr zone potrivite investigației empirice.

Natura umană

Pentru cei mai mulți gânditori, de la filosofii greci încoace, era de la sine înțeles că există ceva ce se numește natură umană, ceva ce constituie esența omului. Au existat diverse viziuni asupra a ceea ce o constituie, dar toată lumea a fost de acord că o astfel de esență există — cu alte cuvinte, există ceva în virtutea căruia omul este om. Astfel, omul a fost definit ca ființă rațională, ca animal social, animal care poate crea unelte (*Homo faber)* sau animal creator de simboluri.

Această viziune tradițională a început să fie pusă sub semnul întrebării în ultima vreme. Un motiv al aceastei schimbări a fost importanța sporită dată abordării istorice a omului. O examinare a istoriei umanității a sugerat că omul epocii noastre este atât de diferit de omul altor epoci, încât părea nerealist să presupunem că oamenii din toate timpurile au avut vreodată în comun ceva ce poate fi numit „natura umană“. Abordarea istorică a fost întărită, mai ales în Statele Unite, de studii din domeniul antropologiei culturale. Studiul popoarelor primitive a scos la iveală o diversitate atât de mare de tradiții, valori, sentimente și gânduri, încât mulți antropologi au ajuns la ideea că omul se naște precum o foaie albă de hârtie pe care fiecare cultură își scrie propriul text. Un alt factor care a contribuit la tendința de a nega presupunerea unei naturi umane stabile a fost folosirea abuzivă, atât de frecventă a acestui concept, ca un scut în spatele căruia sunt comise cele

mai inumane acte. În numele naturii umane a fost apărată sclavia[155] de către Aristotel și de către majoritatea gânditorilor până în secolul al XVIII-lea. Sau, pentru a putea dovedi caracterul rațional și necesitatea formei de societate capitaliste, savanții au încercat să pledeze în favoarea acumulării, competitivității și egoismului ca trăsături umane înnăscute. În mod obișnuit se face referire cu cinism la „natura umană“ pentru a accepta inevitabilitatea unor astfel de trăsături nedorite ca lăcomia, crima, înșelătoria și minciuna.

Un alt motiv de scepticism în legătură cu conceptul de natură umană rezidă probabil în influența gândirii evoluționiste. Odată ce omul a ajuns să fie privit ca dezvoltându-se în procesul evoluției, părea de nesusținut ideea unei substanțe constante și definitorii pentru esența sa. Totuși cred că tocmai dinspre punctul de vedere evoluționist putem aștepta noi înțelegeri ale chestiunii naturii umane. Contribuții noi au adus autori precum Karl Marx, R.M. Bucke,[156] Teilhard de Chardin, T. Dobzhansky; o abordare similară este propusă în acest capitol.

Argumentul principal în favoarea presupunerii existenței unei naturi umane este că putem defini esența lui *Homo sapiens* în termeni morfologici, anatomici, fiziologici și neurologici. De fapt putem da o definiție precisă și general valabilă a speciei umane prin date referitoare la postură, formarea creierului, dinți, dietă și mulți alți factori prin care îl diferențiem în mod clar de cele mai evoluate primate neumane. Sigur că trebuie să presupunem, dacă nu ne întoarcem la o viziune care consideră corpul și mintea ca domenii separate, că specia umană trebuie să poată fi definită atât din punct de vedere mental, cât și fizic.

Însuși Darwin era perfect conștient de faptul că omul în calitate de om este caracterizat nu doar de trăsături fizice specifice, ci și de atribute psihice specifice. Cele mai importante

pe care le menționează în *Descendența omului* sunt următoarele (prescurtate și reformulate de G.G. Simpson):

> Proporțional cu inteligența sa superioară, comportamentul omului este mai flexibil, mai puțin reflex sau instinctiv.
>
> Omul împarte cu alte animale relativ evoluate anumite trăsături complexe, precum curiozitatea, imitația, atenția, memoria și imaginația, dar le are într-un grad mai înalt și le folosește în moduri mai elaborate.
>
> În mai mare măsură decât alte animale, omul gândește și dezvoltă în moduri raționale natura adaptativă a comportamentului său.
>
> Omul fabrică și folosește curent o mare varietate de unelte.
>
> Omul are conștiință de sine; el își gândește trecutul, viitorul, viața, moartea și toate celelalte.
>
> Omul face abstractizări mentale și elaborează un simbolism adecvat; limba este exemplul cel mai important și mai complex dezvoltat al acestor capacități.
>
> Unii oameni au simțul frumosului.
>
> Majoritatea oamenilor au un simț religios, în sensul larg al termenului pentru a include venerația, superstițiile, credința în animism, supranatural sau spiritual.
>
> Oamenii normali au simț moral; într-o formulare mai recentă, omul are un comportament etic.
>
> Omul este un animal cultural și social care a construit culturi și societăți unice ca tip și complexitate (G.G. Simpson, 1949).

Mai multe elemente ies în evidență la examinarea listei de trăsături psihice a lui Darwin. El menționează un număr de elemente singulare disparate, precum conștiința de sine, creația de cultură și simboluri, sentimentul estetic, moral și religios. Această listă de caracteristici specific umane are de suferit din cauza faptului că este pur descriptivă și enumerativă, este nesistematică și nu face nicio încercare să analizeze condițiile lor comune.

Nu menționează în această listă pasiuni și emoții specific umane ca tandrețea, iubirea, ura, cruzimea, narcisismul, sadismul, masochismul ș.a.m.d. Pe altele le consideră instincte. Pentru el, toți oamenii și toate animalele superioare

> mai ales primatele, au câteva instincte comune. Toți au aceleași simțuri,

> intuiții și senzații, pasiuni, afecțiuni și emoții similare, chiar cele mai complexe, ca gelozia, bănuiala, emulația, recunoștința și mărinimia; ei practică înșelătoria și sunt răzbunători; uneori sunt sensibili la ridicol și au chiar un simț al umorului, ei simt mirare și curiozitate; posedă aceleași facultăți de imitație, atenție, chibzuință, alegere, memorie, imaginație, asociație de idei și rațiuni, dar acestea sunt în grade foarte diferite (C. Darwin, 1967, p. 72).

Este limpede că încercarea noastră de a considera cele mai importante pasiuni umane ca fiind specific umane, și nu moștenite de la strămoșii noștri din regnul animal nu poate găsi nicio susținere în viziunea lui Darwin.

Progresul gândirii cercetătorilor evoluției de la Darwin încoace este evident în viziunea unuia dintre cei mai eminenți cercetători contemporani, G.G. Simpson. El insistă că omul are anumite trăsături esențiale, altele decât cele ale animalelor. „Este important de înțeles“, scrie el, „că omul este animal, dar este încă și mai important de înțeles că esența naturii sale unice stă tocmai în acele caracteristici pe care nu le împarte cu niciun alt animal. Locul său în natură și importanța sa supremă nu sunt definite de animalitatea, ci de umanitatea sa“ (G.G. Simpson, 1949).

Simpson sugerează ca definiție de bază a lui *Homo sapiens* factorii interconectați de inteligență, flexibilitate, individualizare și socializare. Chiar dacă răspunsul lui nu este complet satisfăcător, încercarea lui de a înțelege trăsăturile esențiale ale omului ca fiind interdependente și avându-și originea într-un factor unic de bază și acceptarea posibilității transformării diferenței cantitative într-una calitativă constituie un pas important față de Darwin (G.G. Simpson, 1944; 1953).

Din punctul de vedere al psihologiei, una dintre cel mai bine cunoscute încercări de a descrie nevoile specifice ale omului este cea făcută de Abraham Maslow, care a elaborat o

listă a „trebuințelor primare“ ale omului — trebuințe fiziologice și estetice, nevoia de siguranță, apartenență, iubire, stimă, autoactualizare, cunoaștere și înțelegere (A. Maslow, 2013). Aceasta este o enumerare oarecum nesistematică și, din păcate, Maslow nu a încercat să analizeze originea comună a acestor trebuințe aflate în firea omului.

Încercarea de a defini natura umană în funcție de condițiile specifice — biologice și mentale — ale speciei umane ne conduce mai întâi la câteva considerații pe marginea nașterii omului.

Pare ușor de spus când apare individul uman pe lume, dar de fapt nu este chiar atât de simplu precum pare. Răspunsul ar putea fi: la momentul concepției, când fetusul a căpătat o formă umană concretă, în momentul nașterii, la încheierea întârcării; ori s-ar putea chiar pretinde că majoritatea oamenilor nu s-au născut complet nici măcar când le va fi venit sorocul. Cel mai bine ar fi să refuzăm să alocăm o zi sau o oră fixă pentru „nașterea“ unei persoane și mai degrabă să vorbim despre *procesul* în cursul căruia o persoană capătă ființă.

Dacă ne întrebăm când s-a născut omul ca *specie*, răspunsul este încă și mai complicat. Știm mult mai puține lucruri despre procesul evoluției. Aici avem de-a face cu milioane de ani; cunoștințele noastre se bazează pe descoperiri întâmplătoare ale unor schelete și unelte a căror semnificație este încă foarte disputată.

Totuși, în ciuda cunoștințelor noastre insuficiente, există câteva date care, chiar dacă au nevoie de modificări în detaliu, ne oferă o imagine de ansamblu a procesului pe care l-am putea numi nașterea omului. Am putea stabili data *concepției* omului la începutul vieții monocelulare, cu aproximativ un miliard și jumătate de ani în urmă, sau la apariția mamiferelor primitive, acum aproximativ două sute de milioane de ani; am putea

spune că evoluția umană începe cu strămoșii hominizi ai omului care se poate să fi trăit acum aproximativ paisprezece milioane de ani sau, posibil, mai devreme. Am putea considera ca dată a *nașterii* sale apariția primului om, *Homo erectus*, ale cărui exemplare diferite descoperite pe teritoriul Asiei acoperă o perioadă între un milion și cinci sute de mii de ani în urmă (Omul din Pekin); sau abia de acum patruzeci de mii de ani când a apărut omul modern (*Homo sapiens sapiens),* identic cu omul de astăzi[157] în toate aspectele biologice esențiale. Într-adevăr, dacă privim dezvoltarea omului din perspectivă istorică, am putea spune că omul propriu-zis s-a născut acum câteva minute. Sau ne-am putea gândi că el încă se află în procesul nașterii, că încă nu i-a fost tăiat cordonul ombilical și că au apărut complicații care fac greu de presupus dacă se va naște vreodată sau va sfârși ca avorton.

Majoritatea cercetătorilor evoluției umane leagă data nașterii omului de un eveniment precis: *fabricarea de unelte*, urmând definiția dată de Benjamin Franklin omului ca *Homo faber*, omul — creator de unelte. Această definiție a fost aprig criticată de către Marx, care a considerat-o „tipic yankee“[158]. Dintre autorii moderni, Mumford a criticat cel mai convingător această orientare bazată pe fabricarea de unelte (L. Mumford, 1967).

Conceptul naturii umane ar trebui căutat în procesul evoluției umane mai degrabă decât în aspecte izolate precum fabricarea de unelte, care poartă atât de clar amprenta obsesiei contemporane pentru producție. Trebuie să ajungem la *o înțelegere a naturii umane pe baza combinației a două condiții biologice fundamentale care marchează apariția omului.* Una este *determinarea, în continuă scădere, a comportamentului de către instincte*[159]. Chiar dacă luăm în considerare multele opinii contradictorii referitoare la natura instinctelor, este un fapt

general acceptat că, biologic, cu cât un animal este mai evoluat, cu atât este mai mică ponderea tiparelor de comportament stereotipe strict determinate și programate filogenetic în creier.

Procesul diminuării constante a determinării comportamentului de către instincte poate fi descris ca un continuum, la al cărui punct inițial vom găsi cele mai elementare forme de evoluție animală cu gradul cel mai înalt de determinare instinctuală; aceasta scade de-a lungul evoluției animale și atinge un anumit nivel odată cu mamiferele; scade în continuare în dezvoltarea de până la primate și chiar și aici găsim o mare diferență între maimuțe și primate, după cum au arătat Yerkes și Yerkes în cunoscuta lor cercetare. (R.M. și A.V. Yerkes, 1929). Determinarea instinctuală a scăzut la maximum la specia *Homo*.

Cealaltă tendință vizibilă în cadrul evoluției speciilor este *dezvoltarea creierului și mai ales a neocortexului.* Aici, de asemenea, putem trasa evoluția ca pe un continuum — la un capăt cele mai puțin evoluate animale, cu sistemul nervos cel mai primar și cu un număr relativ mic de neuroni; la celălalt, omul, cu un sistem nervos mai mare și mai complex, mai ales un neocortex de trei ori mai mare chiar decât al strămoșilor săi hominizi, și un număr cu adevărat fantastic de conexiuni interneuronale.[160]

Ținând cont de aceste date, omul poate fi definit ca primatul care a apărut în acel punct al evoluției în care determinarea instinctuală a atins un nivel minim, iar dezvoltarea creierului, un nivel maxim. Această combinație de determinare instinctuală minimă și de maximă dezvoltare a creierului nu mai apăruse niciodată anterior în evoluția animalelor și constituie, din punct de vedere biologic, un fenomen complet nou.

Odată cu apariția omului, comportamentul său nu a mai fost condus de dotarea sa instinctuală. În afara unor reacții

primare, precum în fața pericolelor sau a stimulilor sexuali, nu există un program moștenit care să-i dicteze cum să aleagă în majoritatea momentelor în care viața sa poate depinde de o alegere corectă. Astfel ar putea părea că, din punct de vedere biologic, omul este cel mai neajutorat și mai fragil dintre toate animalele.

Oare dezvoltarea excepțională a creierului său poate compensa acest deficit instinctual?

Într-o oarecare măsură, da. Omul este condus de intelectul său în a face alegerile corecte. Dar știm și cât de slab poate fi și că nu se poate pune bază pe el. Este ușor de influențat de dorințele și pasiunile omului și cedează presiunii lor. Creierul omului este insuficient nu numai ca substitut al instinctelor diminuate, dar mai și complică enorm sarcina vieții. Prin aceasta nu mă refer la *inteligența instrumentală*, la folosirea gândirii ca instrument pentru manipularea obiectelor cu scopul de a-și satisface trebuințele; la urma urmelor, omul are aceasta în comun cu toate animalele, și mai ales cu primatele. Mă refer la acel aspect în care omul a dobândit o trăsătură complet nouă, aceea a *conștiinței de sine*. Omul este singurul animal care nu numai că știe, dar care știe că știe. Omul este singurul animal înzestrat nu numai cu inteligență instrumentală, ci și cu rațiune, cu capacitatea de a-și folosi gândirea pentru o *înțelegere* obiectivă — adică o cunoaștere a naturii lucrurilor așa cum sunt ele însele, și nu doar ca mijloace de satisfacere proprie. Dotat cu conștiință de sine și rațiune, omul este conștient de sine ca ființă distinctă de mediu și de ceilalți; este conștient de propria neajutorare, de propria ignoranță; este conștient de propriul sfârșit: moartea.

Conștiința de sine, rațiunea și imaginația au perturbat „armonia“ care caracterizează viața animalelor. Apariția lor l-a transformat pe om într-o anomalie, în ciudatul universului. El

este parte a naturii, supus legilor ei fizice, pe care este incapabil să le modifice, și totuși transcende natura. Este separat, deși este parte a ei; nu are casă, deși este legat de casa pe care o împarte cu toate celelalte creaturi. Aruncat în această lume într-un loc și timp la întâmplare, este izgonit din ea la fel de arbitrar și împotriva voinței lui. Conștient de sine, el înțelege neajutorarea și limitele existenței sale. Niciodată nu se poate elibera de dihotomia vieții sale: nu poate scăpa de propria sa minte, chiar dacă ar vrea; nu poate scăpa de propriul corp câtă vreme este în viață — iar corpul său îl face să-și dorească să trăiască.

Viața omului nu poate fi trăită prin repetarea tiparelor propriei specii; trebuie să trăiască *el* însuși. Omul este singurul animal care nu se simte acasă în natură, care se simte izgonit din paradis, singurul animal pentru care propria existență este o problemă pe care trebuie s-o rezolve și de care nu are scăpare. Nu se poate întoarce la starea preumană de armonie cu natura și nu știe unde va ajunge dacă merge înainte. Contradicția existențială a omului provoacă o stare de dezechilibru permanent. Acest dezechilibru îl deosebește de animale, care trăiesc, ca să spunem așa, în armonie cu natura. Aceasta nu înseamnă, desigur, că animalele duc în mod necesar o viață liniștită și fericită, ci că au o nișă ecologică specifică la care trăsăturile lor fizice și mentale s-au adaptat în procesul evoluției. Dezechilibrul existențial și, prin urmare, inevitabil al omului își poate găsi o oarecare stabilitate atunci când, cu ajutorul culturii sale, găsește o modalitate, mai mult sau mai puțin adecvată, de a face față problemelor sale existențiale. Dar acest echilibru relativ nu înseamnă dispariția dihotomiei; ea rămâne latentă și se manifestă de îndată ce se schimbă termenii acestei relative stabilități.

Într-adevăr, în procesul uman de autocreație, această

stabilitate relativă este răsturnată iar și iar. Omul, de-a lungul istoriei sale, își modifică mediul și, în acest proces, se schimbă și el. Cunoașterea i se lărgește, dar, odată cu ea, și conștiința propriei ignoranțe; el se percepe ca individ, și nu doar ca membru al tribului său, și odată cu aceasta i se amplifică sentimentul de separare și izolare. El creează structuri sociale mai mari și mai eficiente, conduse de lideri puternici — și devine speriat și supus. Ajunge la un anumit nivel de libertate — și tocmai de această libertate se sperie. Capacitatea lui de producție crește, dar în acest proces el devine lacom și egoist, sclavul lucrurilor pe care el însuși le-a creat.

Fiecare nouă stare de dezechilibru îl împinge în căutarea unui nou echilibru. Ceea ce adesea s-a considerat a fi pornirea înnăscută a omului către progres este de fapt încercarea sa de a găsi un nou echilibru, eventual mai bun.

Formele noi de echilibru nu reprezintă în niciun caz o linie dreaptă pe drumul dezvoltării. În istorie, noi realizări au dus frecvent la procese regresive. De multe ori, forțat să găsească o nouă soluție, omul apucă un drum înfundat din care trebuie apoi să iasă; și este într-adevăr remarcabil că până acum a reușit.

Aceste considerații sugerează o ipoteză pentru definirea esenței sau naturii umane. Eu cred că natura umană nu poate fi definită în termenii unei anumite trăsături, precum iubirea, ura, rațiunea, binele sau răul, ci doar în termenii *contradicțiilor* fundamentale care caracterizează existența umană și își au originea în dihotomia biologică dintre instinctele pierdute și conștiința de sine. Conflictul existențial al omului produce anumite trebuințe psihice comune tuturor oamenilor. El este obligat să depășească groaza separării, a neputinței și a rătăcirii și să găsească noi modalități de a se conecta cu lumea în așa fel încât să se simtă în largul său. Am numit aceste trebuințe

psihice ca fiind „existențiale“ deoarece ele își au originea în cele mai profunde condiții ale existenței umane. Sunt comune tuturor oamenilor și gratificarea lor este la fel de necesară pentru menținerea sănătății psihice pe cât este de necesară satisfacerea nevoilor organice pentru a rămâne în viață. Dar fiecare dintre aceste trebuințe poate fi satisfăcută în moduri diferite care variază în funcție de diferențele de condiție socială. Aceste modalități diferite de satisfacere a nevoilor existențiale se manifestă sub forma pasiunilor, ca iubirea, tandrețea, aspirația spre justiție, independența, adevărul, ura, sadismul, masochismul, distructivitatea, narcisismul. Le numesc „pasiuni caracteriale“ — sau, pur și simplu, pasiuni umane — deoarece ele sunt integrate în *caracterul* omului.

Conceptul de caracter va fi discutat pe larg ceva mai departe, aici este suficient să afirm că acesta este *sistemul relativ permanent de aspirații neinstinctuale prin care omul se conectează cu universul uman și natural.* Caracterul ar putea fi înțeles ca substitutul uman pentru instinctele animale absente; este *a doua natură* a omului. Ceea ce au în comun toți oamenii sunt nevoile organice (chiar dacă în mare măsură modificabile prin experiență) și trebuințele existențiale. Ceea ce nu au în comun sunt tipurile de pasiuni care sunt dominante în caracterul fiecăruia — pasiunile înrădăcinate în caracterul omului. Diferența de caracter se datorează în mare măsură diferenței dintre condițiile sociale (deși predispozițiile genetice pot influența și ele formarea caracterului); din acest motiv pasiunile caracteriale pot fi considerate o categorie istorică, iar instinctele — o categorie naturală. Totuși, cele dintâi nu sunt nici ele o categorie pur istorică, în măsura în care influența socială poate funcționa doar prin intermediul unor condiții biologice date ale existenței umane.[161]

Putem să discutăm acum despre trebuințele existențiale ale

omului și despre diversitatea de pasiuni caracteriale care, la rândul lor, constituie diferite răspunsuri la aceste trebuințe existențiale. Înainte de a începe haideți să aruncăm o privire în urmă și să ridicăm problema metodei. Am sugerat o „reconstrucție“ a psihicului omului, așa cum se poate să fi fost la începuturile preistoriei. Obiecția evidentă la această metodă este că ea reprezintă o reconstrucție teoretică pentru care nu există niciun fel de dovadă — sau așa ar părea. Cu toate acestea, dovezile nu lipsesc în măsura în care să împiedice formularea unor ipoteze timide care vor putea fi infirmate sau confirmate de descoperirile viitoare.

Aceste dovezi se găsesc în special în acele descoperiri care arată că omul, poate chiar în urmă cu cinci sute de milioane de ani (Omul din Pekin) avea culturi și ritualuri, dovedind că preocupările sale mergeau dincolo de satisfacerea necesităților sale materiale. Istoria religiei și artei preistorice (inseparabile în acele vremuri) este principala sursă pentru studierea minții omului primitiv. Este evident că nu mă pot aventura în acest teritoriu vast și încă controversat în cuprinsul acestui studiu. Ceea ce vreau să subliniez este că datele disponibile în prezent, precum și cele ce urmează a fi descoperite cu privire la religiile și ritualurile primitive, nu vor dezvălui natura minții omului preistoric dacă nu vom avea și cheia cu care s-o descifrăm. Cred că această cheie este propria noastră minte. Nu gândurile noastre conștiente, ci acele categorii de gândire și simțire adânc îngropate în inconștientul nostru, dar care constituie totuși miezul experiențial prezent la toți oamenii din toate culturile; pe scurt, este ceea ce aș numi „experiența umană primară“ a omului. Această experiență umană primară este ea însăși înrădăcinată în situația existențială a omului. Din acest motiv ea este comună tuturor oamenilor și nu trebuie explicată ca fiind moștenită pe baze rasiale.

Prima întrebare este, desigur, dacă putem descoperi această cheie; dacă putem transcende cadrul nostru firesc de gândire și să ne transpunem în mintea „omului originar“. Teatrul, poezia, arta, miturile au făcut acest lucru, dar nu și psihologia, cu excepția psihanalizei. Diversele școli psihanalitice au făcut acest lucru în maniere diferite; omul originar al lui Freud era un construct istoric, era acel membru al hoardei patriarhale, conduse și exploatate de un tată-tiran împotriva căruia se revoltă fiii săi, și a cărui internalizare constituie baza pentru formarea Supraeului și a unei noi ordini sociale. Scopul lui Freud era acela de a ajuta pacientul contemporan să-și descopere propriul inconștient prin împărtășirea experienței celor pe care Freud îi considera cei mai timpurii strămoși.

Chiar dacă acest model al omului originar era ficțional, iar „complexul Oedip“ aferent nu era cel mai profund nivel al experienței umane, ipoteza lui Freud a deschis o posibilitate complet nouă: că toți oamenii din toate vremurile și culturile aveau o experiență comună cu a strămoșilor lor. Astfel, Freud a adăugat încă un argument istoric la credința umanistă că toți oamenii împărtășesc miezul comun al umanității.

C.G. Jung a făcut aceeași încercare într-un mod diferit și, în multe privințe, mult mai sofisticat decât Freud. El a fost interesat în special de diversitatea de mituri, ritualuri și religii. El a folosit cu ingeniozitate și măiestrie mitul ca o cheie spre înțelegerea inconștientului și a construit astfel o punte între mitologie și psihologie, într-o manieră mai sistematică și mai elaborată decât oricare dintre predecesorii săi.

Ceea ce încerc să sugerez aici nu este doar folosirea trecutului pentru înțelegerea prezentului, ci și folosirea inconștientului ca o cheie pentru înțelegerea preistoriei. Aceasta necesită practica autocunoașterii în sens psihanalitic: îndepărtarea unei părți importante a rezistenței noastre

împotriva conștientizării propriului inconștient, reducând astfel dificultatea pătrunderii din mintea noastră conștientă către profunzimea sufletului nostru.

Dacă putem face acest lucru, putem să ne înțelegem semenii din aceeași cultură ca a noastră, precum și pe cei din culturi complet diferite, și chiar și pe un nebun. Putem simți, de asemenea, ceea ce va fi simțit omul originar, care-i erau trebuințele existențiale, și în ce modalități pot oamenii (inclusiv noi înșine) să răspundă acestor nevoi.

Când privim arta primitivă, pornind de la picturile rupestre de acum treizeci de mii de ani, sau arta unor culturi complet diferite, precum cea africană sau grecească sau cea a Evului Mediu, pornim de la premisa că le înțelegem, în ciuda faptului că aceste culturi erau complet diferite de a noastră. Visăm simboluri sau mituri ca cele pe care oamenii de acum câteva zeci de mii de ani le concepeau cu ochii deschiși. Nu este aceasta o limbă comună a întregii umanități, indiferent de diferențele enorme din percepția conștientă? (E. Fromm, 1951).

Având în vedere că gândirea contemporană în domeniul evoluției umanității este atât de restrictiv orientată către liniile dezvoltării fizice a omului și a culturii sale materiale, pentru care scheletele și uneltele sunt martorii cei mai valoroși, nu este surprinzător că puțini cercetători sunt interesați de psihicul omului primitiv. Cu toate acestea, opinia prezentată aici este împărtășită de numeroși savanți eminenți, a căror întreagă viziune filosofică diferă de cea a majorității; mă refer în special la părerile, foarte similare cu ale mele, ale paleontologului F.M. Bergounioux și ale zoologului și geneticianului T. Dobzhansky.

Bergounioux scrie:

> Chiar dacă [omul] poate fi considerat în mod legitim un primat, ale cărui trăsături anatomice și fiziologice le are în totalitate, el singur constituie un grup biologic a cărui specificitate nu poate fi contestată. (...) Omul s-a simțit smuls cu brutalitate din mediul său și izolat în mijlocul unei lumi ale cărei

proporții și legi nu le cunoștea; s-a simțit, așadar, nevoit să învețe, cu amare eforturi constante și din propriile greșeli, tot ceea ce trebuia să știe ca să supraviețuiască. Animalele din jurul lui se adunau, în căutare de apă, unindu-și forțele sau fugind să se apere împotriva numeroșilor dușmani; pentru ele, perioadele de odihnă și activitate se succedau într-un ritm imperturbabil decis de nevoile de hrană sau somn, reproducere sau protecție. Omul se detașează de cele înconjurătoare: se simte singur, abandonat, neștiutor de nimic în afara faptului de a nu ști nimic. (...) Primul său sentiment a fost cel de angoasă existențială, care se poate să-l fi dus pe culmile disperării (F.M. Bergounioux, 1964).

Dobzhansky a exprimat o opinie similară:

Conștiința de sine și capacitatea de anticipare au adus, totuși, cu ele darurile uluitoare ale libertății și responsabilității. Omul se simte liber să-și pună în practică unele dintre planurile sale și să le lase în așteptare pe altele. Simte bucuria de a fi stăpânul, mai degrabă decât sclavul, lumii și a lui însuși. Dar bucuria îi este temperată de un sentiment de responsabilitate. Omul știe că el dă socoteală pentru acțiunile sale: a dobândit cunoașterea binelui și răului. Aceasta este o povară grea. Niciun alt animal nu are de purtat așa ceva. În sufletul omului se duce o bătălie tragică. Dintre toate defectele naturii umane, acesta este cu mult mai grav decât durerile facerii (T. Dobzhansky, 1962).

Trebuințele existențiale ale omului și diversele pasiuni înrădăcinate în caracter[162]

Un cadru de orientare și de devoțiune

Capacitatea omului de gândire, imaginație și conștiință de sine — calități noi care merg dincolo de capacitatea de gândire instrumentală chiar și a celor mai evoluate animale — necesită o imagine structurată și coerentă a lumii și a locului său în cadrul ei. Omul are nevoie de o hartă a lumii sale naturale și sociale, fără de care s-ar simți pierdut și incapabil să acționeze determinat și consecvent și fără de care n-ar avea niciun mijloc de orientare și de fixare a unui reper care să îi permită să-și

organizeze toate impresiile care-l năpădesc. Poate că a crezut în vrăjitorie și magie ca ultimă explicație pentru toate întâmplările, sau în spiritul strămoșilor săi care-i ghidează viața și soarta, ori într-un zeu omnipotent care-l va răsplăti sau pedepsi, ori în puterea științei de a oferi răspunsuri la toate problemele umane — nu contează din punctul de vedere al trebuinței sale de a avea un cadru de orientare, toate sunt la fel de utile. Lumea sa are un sens și el este sigur de propriile idei prin consensul cu cei din jur. Chiar dacă harta este greșită, ea își îndeplinește funcția psihică. Dar harta n-a fost niciodată complet greșită — și nici n-a fost întotdeauna corectă în totalitate. A fost întotdeauna o explicare a fenomenelor, suficientă cât să servească scopului vieții. Imaginea teoretică poate corespunde adevărului numai în măsura în care *practica* vieții este eliberată de contradicțiile și iraționalitățile sale.

Este impresionant că nu găsim nicio cultură în care să nu existe un astfel de cadru de orientare. Și niciun individ. Adesea, unii oameni pot nega că ar avea vreo astfel de imagine de ansamblu și cred că reacționează la diverse fenomene și întâmplări ale vieții de la caz la caz, după cum îi ghidează rațiunea. Dar se poate demonstra cu ușurință că aceștia își subestimează propria lor filosofie, pentru că o consideră de bun simț și nu sunt conștienți de faptul că toate concepțiile lor se bazează pe un cadru de referință general acceptat. Când o astfel de persoană este confruntată cu o mentalitate fundamental diferită el o consideră „nebunească“ sau „irațională“, sau „copilărească“, în vreme ce se consideră pe sine ca fiind doar logic. Necesitatea formării unui cadru de referință este limpede în special în cazul copiilor. Ei manifestă, la o anumită vârstă, o nevoie profundă de a avea un cadru de orientare și adesea îl concep singuri într-un mod ingenios, din puținele date pe care le au la îndemână.

Intensitatea nevoii unui cadru de orientare explică un fapt care i-a uimit pe mulți cercetători ai omului, și anume ușurința cu care oamenii cad sub vraja doctrinelor iraționale, fie politice sau religioase sau de orice altă natură, când este evident pentru oricine nu se află sub influența lor că acestea sunt constructe lipsite de valoare. Parte a acestui răspuns se află în influența manipulatoare a conducătorilor și în sugestibilitatea omului. Dar nu pare să fie totul. Omul n-ar fi pesemne atât de influențabil dacă nu ar fi atât de vitală această nevoie pentru un cadru de orientare coerent. Cu cât o ideologie pretinde că are răspunsuri la toate întrebările, cu atât este mai atrăgătoare; aici se află motivul pentru care sisteme de gândire iraționale sau de-a dreptul nebunești pot să atragă atât de mult mințile oamenilor.

Dar o hartă nu este suficientă și ca ghid al acțiunii; omul are nevoie și de un țel care să-i spună încotro să meargă. Animalele nu au astfel de probleme. Instinctele le furnizează atât harta, cât și țelurile. Dar omul, căruia îi lipsește determinarea instinctuală și care are o minte ce-i permite să se gândească la multe direcții în care ar putea merge, are nevoie de un obiect al devoțiunii absolute; are nevoie ca acest obiect al devoțiunii să constituie obiectul focal al tuturor aspirațiilor sale și baza tuturor valorilor sale efective — și nu doar proclamate. Are nevoie de un astfel de obiect al devoțiunii din mai multe motive. Acest obiect îi canalizează energiile într-o direcție. Îl ridică deasupra existenței sale izolate, cu toate îndoielile și insecuritățile sale, și dă un sens vieții. Devotat unui scop dincolo de eul său izolat, el se transcende pe sine și părăsește închisoarea egocentrismului absolut.[163]

Obiectele devoțiunii omului sunt diverse. El poate fi devotat unui idol care îi cere să-și ucidă copiii sau unui ideal care îl determină să-i protejeze; se poate dedica dezvoltării vieții sau

distrugerii ei. Se poate dedica țelului de a acumula averi, de a dobândi putere, de a distruge, sau celui de a iubi, de a fi productiv și curajos. Se poate dedica celor mai diverse țeluri sau idoli; totuși, în vreme ce diferențele de obiecte ale devoțiunii sunt de o importanță majoră, nevoia de devoțiune în sine este o trebuință existențială primară care cere împlinire indiferent *cum* este satisfăcută.

Înrădăcinarea

Când se naște, bebelușul părăsește siguranța pântecelui, situație în care era încă parte a naturii — în care trăia prin corpul mamei sale. La momentul nașterii el este încă legat simbiotic de mamă, și chiar și după naștere rămâne lângă ea mult mai mult decât majoritatea celorlalte animale. Dar chiar și când cordonul ombilical este tăiat rămâne acolo o dorință profundă de anulare a separației, de întoarcere în uter sau de a găsi o situație nouă de protecție și securitate absolută.[164]

Dar drumul omului către Rai este blocat de structura sa biologică, în special neurofiziologică. Nu are decât o alternativă: fie să persevereze în dorința sa de regresie și să plătească cu prețul dependenței de mamă (și de substitute simbolice, precum pământul, natura, Dumnezeu, națiunea, birocrația), fie să progreseze și să-și găsească noi rădăcini în lume grație propriilor eforturi, prin experimentarea frăției cu semenii, și eliberându-se de puterea trecutului.

Omul, conștient de condiția sa dezrădăcinată, are nevoie să creeze noi legături cu semenii săi; chiar sănătatea sa psihică depinde de asta. Fără legături afective intense cu lumea, s-ar simți complet izolat și pierdut. Dar poate relaționa cu alții în diverse moduri concrete. Îi poate iubi pe ceilalți, ceea ce presupune independență și productivitate, sau, dacă sentimentul său de libertate nu este dezvoltat, poate relaționa

cu ceilalți într-o manieră simbiotică — adică devenind parte a lor sau transformându-i pe alții în parte din sine. În această relație simbiotică el își dorește fie să-i controleze pe ceilalți (sadism), fie să se lase controlat (masochism). Dacă nu poate alege nici calea iubirii și nici pe cea a simbiozei, poate rezolva problema prin relaționarea exclusivă cu propriul sine (narcisism); astfel, el devine însăși lumea, și o iubește „iubindu-se“ pe sine. Aceasta este o formă frecventă de împlinire a nevoii de relaționare (adesea îmbinată cu sadismul), dar este una periculoasă; în forma sa extremă conduce la unele forme de nebunie. O ultimă manieră, malignă, de rezolvare a problemei (adesea îmbinată cu un narcisism extrem) este dorința de a-i distruge pe toți ceilalți. Dacă nimeni nu există în afară de mine, nu mai trebuie să mă tem de alții, și nici nu mai am nevoie să relaționez cu ei. Distrugând lumea, mă salvez de la a fi strivit de ea.

Unitatea

Clivajul existențial al omului ar fi intolerabil dacă nu ar putea stabili un sentiment de unitate cu sine și cu mediul natural și uman. Dar există multe modalități de restabilire a unității.

Omul își poate anestezia conștiința prin inducerea unor stări de transă sau extaz, prin intermediul drogurilor, orgiilor sexuale, postului, dansului sau altor ritualuri răspândite în diverse culturi. El poate încerca, de asemenea, să se identifice cu animalele pentru a recâștiga armonia pierdută; această formă de căutare a unității este esența multor religii primitive în care strămoșul tribului este un animal totemic, sau în care omul se identifică cu animalul purtându-se ca acesta (de exemplu, luptătorii nordici care se identificau cu un urs) sau purtând o mască a acestuia. Unitatea poate fi, de asemenea,

dobândită prin subordonarea tuturor energiilor unei singure pasiuni mistuitoare, precum patima pentru distrugere, putere, faimă sau avere.

„Uitarea de sine“, în sensul anesteziерii rațiunii, este scopul tuturor acelor încercări de a restabili unitatea în interiorul propriului sine. Este o misiune tragică, în sensul că este doar o reușită de moment (ca în starea de transă sau de beție) sau, chiar dacă are caracter permanent (ca în patima urii sau puterii), îl schilodește pe om, îl înstrăinează de ceilalți, îi deformează judecata și îl face la fel de dependent de această patimă precum cei care folosesc droguri de mare risc.

Există o singură cale către unitate care să reușească fără a schilodi omul. O astfel de încercare s-a făcut în primul mileniu î.Hr. în toate colțurile de lume în care oamenii construiseră o civilizație — în China, India, Egipt, Palestina, Grecia. Marile religii răsărite din solul acestor culturi predicau că omul poate atinge unitatea nu prin efortul tragic de a anula actul separării, nu prin eliminarea rațiunii, ci prin dezvoltarea plenară a gândirii și iubirii. Oricât de mari sunt diferențele dintre taoism, budism, iudaismul profetic și creștinismul evanghelic, aceste religii au un obiectiv comun: să ajungă să experimenteze unitatea, nu prin a regresa la starea animală, ci prin a deveni complet uman — unitate în propriul sine, unitate între om și natură și unitate între un om și ceilalți. În scurtul interval istoric de două mii cinci sute de ani, omul nu pare să fi progresat prea mult către împlinirea scopului postulat de aceste religii. Motivul pare a fi încetineala inevitabilă a dezvoltării economice și sociale a umanității plus faptul că religiile au fost cooptate de cei a căror funcție socială era de a conduce și manipula oamenii. Cu toate acestea, noul concept de unitate a revoluționat dezvoltarea psihică a omului în aceeași măsură în care descoperirea agriculturii și a industriei i-au revoluționat

dezvoltarea economică. Iar conceptul nu s-a pierdut niciodată în totalitate; a fost readus la viață în sectele creștine, printre misticii tuturor religiilor, în ideile lui Gioacchino da Fiore, la umaniștii renascentiști și în forma laică a filosofiei lui Marx.

Alternativa dintre modalitățile regresive sau progresive de a obține mântuirea nu este doar una social-istorică. Fiecare individ este confruntat cu aceeași alternativă; marja sa de libertate în a nu alege soluția regresivă este, într-adevăr, foarte mică într-o societate care a ales acest drum — și totuși ea există. Dar este nevoie de mult efort, de gândire limpede și de îndrumarea învățăturilor marilor umaniști. (Nevroza poate fi cel mai bine înțeleasă ca lupta dintre două tendințe în interiorul individului; analiza profundă a caracterului, dacă este îndeplinită cu succes, conduce către soluția progresivă.)

O altă soluție pentru problema clivajului existențial al omului este destul de frecventă în societatea cibernetică contemporană: identificarea cu rolul social; a simți puțin, a se pierde pe sine prin reducerea la stadiul de obiect; clivajul existențial este camuflat deoarece omul se identifică cu organizația sa socială și uită că este o persoană; el devine, pentru a folosi termenul lui Heidegger, un „se“, o nonpersoană. Am putea spune că se află într-un „extaz negativ“; uită de sine încetând să fie „el“, încetând să fie persoană și devenind lucru.

Eficiența

Omul poate fi cu ușurință covârșit de conștientizarea prezenței sale într-o lume stranie și copleșitoare și de sentimentul de neputință rezultat de aici. Dacă s-ar simți în totalitate pasiv, un simplu obiect, atunci ar fi lipsit de sentimentul propriei voințe, al propriei identități. În compensație trebuie să dobândească sentimentul că este capabil să facă ceva, să influențeze pe cineva, să „lase o urmă“

sau, pentru a folosi cel mai potrivit cuvânt englezesc, să fie „eficient“. Folosim acest cuvânt în zilele noastre pentru a vorbi despre un vorbitor sau vânzător „eficient“, adică unul care reușește să producă rezultate. Dar aceasta este o deteriorare a sensului original al lui „a efectua“ (de la latinescul *ex-facere*, a face). A efectua este echivalentul pentru: a avea efect, a îndeplini, a realiza, a săvârși, a înfăptui. A fi capabil de a produce efecte înseamnă dovada că cineva nu este neputincios, ci că este o ființă umană vie, funcțională. A fi capabil de a produce efecte înseamnă a fi activ și nu doar *a fi afectat*; a fi activ și nu doar pasiv. Este, în ultimă instanță, *dovada de a exista*. Principiul ar suna astfel: *Eu exist, deoarece produc efecte.*

Acest aspect a fost subliniat de numeroși cercetători. La începutul secolului XX, K. Groos, clasicul tălmăcitor al jocului, scria că motivul esențial al jocului copiilor este „bucuria de a fi cauza a ceva“; aceasta este explicația dată de el plăcerii copilului de a zornăi, de a muta lucrurile din loc, de a țopăi în bălțoace și alte activități similare. Concluzia lui era: „Avem nevoie să cunoaștem efectele și să fim noi înșine producătorii acestor efecte“ (K. Groos, 1901). O idee asemănătoare a fost exprimată cincizeci de ani mai târziu de către J. Piaget, care a remarcat interesul particular al copilului pentru obiecte asupra cărora are efect prin propriile sale mișcări (J. Piaget, 1973). R.W. White a utilizat un concept similar în descrierea uneia dintre motivațiile primare ale omului ca „motivație de competență“ și a propus termenul de „efectanță“ pentru aspectul motivațional al competenței (R.W. White, 1959).

Aceeași necesitate se manifestă în faptul că prima propoziție adevărată pe care o spun copiii între cincisprezece și optsprezece luni este o formă repetată de „Eu fac — eu fac“ și că, de asemenea, pentru prima oară „eu“ e folosit înainte de „al meu“ (D.E. Schecter, 1968)[165] Din cauza situației sale biologice

copilul se află într-o stare de neajutorare absolută până la vârsta de optsprezece luni, și chiar și mai târziu este dependent în mare măsură de favorurile și bunăvoința altora. Gradul de neputință naturală a copilului se schimbă în fiecare zi, în vreme ce adulții în general sunt mult mai lenți în schimbarea atitudinii lor față de copil. Crizele copilului, plânsul, încăpățânarea, diferitele modalități în care încearcă să lupte cu adulții sunt dintre cele mai vizibile manifestări ale încercării sale de a produce un efect, de a muta, de a schimba, de a-și exprima voința. Copilul este de obicei înfrânt de puterea superioară a adultului, dar înfrângerea nu rămâne fără consecințe; ar părea că activează o tendință de a depăși înfrângerea făcând activ ceea ce a fost obligat să suporte pasiv: să comande în cazul în care a fost obligat să se supună; să bată atunci când a fost bătut; pe scurt, să *facă* altora ceea ce *a fost forțat să îndure*, sau ceea ce i s-a interzis să facă. Date psihanalitice demonstrează din plin că tendințele nevrotice și bizareriile sexuale, precum voaierismul, masturbarea compulsivă sau nevoia compulsivă de relații sexuale, sunt adesea rezultatul unor astfel de interdicții timpurii. Pare aproape ca și cum această transformare compulsivă de la un rol activ la unul pasiv ar fi o încercare, chiar dacă lipsită de succes, de a vindeca răni încă deschise. Pesemne că și atracția generală a „păcatului“, a lucrului interzis, își găsește aici explicația.[166] Atrăgător este nu numai ceea ce nu era permis, ci și ceea ce nu este posibil. Se pare că omul este profund atras către limitele personale, sociale și naturale ale existenței sale, ca și cum ar fi împins să privească dincolo de cadrul îngust în care este condamnat să trăiască. Acest impuls ar putea fi un important factor cauzator al celor mai mari descoperiri, ca și al celor mai mari delicte.

Adultul simte și el nevoia de a se reasigura că *este capabil de*

a produce efecte. Modurile de a dobândi un sentiment de eficiență sunt nenumărate: prin obținerea unei expresii de satisfacție a bebelușului îngrijit, printr-un zâmbet din partea persoanei iubite, un răspuns sexual din partea celui iubit, un interes din partea interlocutorului; prin efort — material, intelectual, artistic. Dar aceeași nevoie poate fi satisfăcută și prin a avea putere *asupra* altora, prin a le simți frica, prin privirea ucigașului la vederea chinului de pe fața victimei sale, prin cucerirea unei țări, prin tortură, prin distrugerea pur și simplu a oricărei construcții. Nevoia de a obține un efect se manifestă în relațiile interpersonale, precum și în relațiile cu animalele, cu natura inanimată și cu ideile. În relația cu ceilalți, alternativa fundamentală este de a simți fie puterea de a provoca iubire, fie cea de a provoca frică și suferință. În relația cu lucrurile, alternativa este între a construi și a distruge. Oricât de opuse ar fi aceste alternative, ele sunt răspunsuri la aceeași nevoie existențială: de a produce efecte.

La analiza depresiilor și plictiselii, se poate descoperi un material bogat care arată că sentimentul de a fi condamnat la ineficiență — adică de a atinge impotența vitală totală (din care impotența sexuală este doar o mică parte) — este una dintre stările cele mai dureroase și aproape insuportabile și omul va face aproape orice să o depășească, de la dependența de droguri și de muncă la cruzime și crimă.

Excitație și stimulare

Neurologul rus Ivan Sechenov a fost primul care a demonstrat, în *Reflexes of the Brain,* că sistemul nervos are nevoie să fie „exersat“ — adică să fie supus unui anumit nivel minim de excitare (Sechenov, 1863).

R.B. Livingston enunță același principiu:

> Sistemul nervos este o sursă de activitate, ca și de integrare. Creierul nu

> este pur și simplu reactiv la stimulii externi; el este în sine activ în mod spontan. (…) Activitatea celulei nervoase începe odată cu viața embrionară și contribuie probabil la dezvoltarea organizațională. Dezvoltarea creierului se petrece cu cea mai mare rapiditate înainte de naștere și câteva luni după aceea. După această perioadă de creștere efervescentă, rata dezvoltării scade considerabil: totuși, chiar și la adult, nu există un punct la care dezvoltarea să se oprească, dincolo de care capacitatea de reorganizare după boală sau traumă să dispară.

Și mai departe:

> Creierul consumă oxigen într-un ritm comparabil cu cel al mușchilor activi. Mușchii activi pot susține un astfel de ritm de consum de oxigen doar pentru o perioadă scurtă, dar sistemul nervos continuă în acest ritm toată viața, în stare de veghe sau de somn, de la naștere și până la moarte (R.B. Livingston, 1967).

Chiar și în cultura de țesuturi, celulele nervoase continuă să fie active din punct de vedere biologic și electric.

O zonă în care poate fi recunoscută nevoia de excitare constantă a creierului este fenomenul visatului. Este un fapt demonstrat că o pondere considerabilă din timpul de somn (aproximativ 25 la sută) este ocupată de visare (diferența dintre indivizi nu este dacă visează sau nu, ci dacă își amintesc sau nu visele) și că indivizii par să prezinte reacții semipatologice dacă sunt împiedicați să viseze (W. Dement, 1960). Este o întrebare pertinentă de ce creierul, care are doar 2 la sută din greutatea corporală, este singurul organ (pe lângă inimă și plămâni) care rămâne activ în timpul somnului, în vreme ce restul corpului este într-o stare de odihnă; sau, ca să formulăm în termeni neurofiziologici, de ce creierul consumă 20 la sută din cantitatea totală de oxigen a corpului zi *și* noapte. S-ar părea că aceasta înseamnă că neuronii „trebuie“ să fie într-o stare de activitate mai intensă decât celulele din alte părți ale corpului. Cât despre motive, s-ar putea specula că alimentarea creierului cu suficient oxigen este de o importanță atât de mare pentru viață, încât creierul primește o marjă suplimentară de activitate

și excitație.

Nevoia de stimulare a bebelușului a fost demonstrată de către mulți cercetători. R. Spitz a arătat efectele patologice ale lipsei de stimulare la bebeluși; soții Harlow și alții au demonstrat că privarea timpurie de contact cu mama cauzează deteriorări psihice severe la maimuțe.[167] Aceeași problemă a fost studiată de către D.E. Schecter în urmărirea ipotezei sale conform căreia stimularea socială reprezintă baza dezvoltării copilului. El ajunge la concluzia că, „fără stimulare socială (inclusiv perceptuală) adecvată, ca de exemplu în cazul bebelușilor orbi sau instituționalizați, se dezvoltă deficite în relațiile emoționale și sociale, la nivelul limbii, gândirii abstracte și controlului interior“ (D.E. Schecter, 1973).

Studii experimentale au demonstrat, de asemenea, nevoia de stimulare și excitare. E. Tauber și F. Koffler (1966) au demonstrat reacția de nistagmus optocinetic la mișcare în cazul nou-născuților. „Wolf și White (1965) au observat urmărirea vizuală a obiectelor cu mișcări oculare corelate la bebeluși de 3–4 zile; Fantz (1958) a descris fixarea vizuală mai prelungită asupra unor tipare vizuale mai complexe prin comparație cu cele mai simple din primele săptămâni după naștere“ (D.E. Schecter, 1973).[168] Schecter adaugă: „Desigur, nu putem cunoaște calitatea experienței perceptuale subiective a bebelușului, ci doar faptul unui răspuns selectiv de tip vizual motor. Putem trage concluzia, doar într-o formulare largă, că bebelușii «preferă» tiparele de stimulare complexe“ (D.E. Schecter, 1973). Experimentele de deprivare senzorială de la Universitatea McGill[169] au arătat că eliminarea majorității stimulilor externi, chiar și însoțită de satisfacerea tuturor necesităților fiziologice (cu excepția sexului) și recompensată cu mult peste medie, a dus la anumite perturbări de percepție; subiecții au manifestat iritabilitate, neliniște și instabilitate

emoțională într-un grad atât de ridicat, încât unii dintre ei au renunțat la participarea la experiment după numai câteva ore, în ciuda pierderii financiare.[170]

Observații din viața cotidiană arată că organismul uman, ca și cel animal, are nevoie de un anumit nivel minim de excitație și stimulare, în aceeași măsură în care are nevoie de odihnă. Observăm că oamenii răspund prompt și caută excitarea. Lista de stimuli generatori de excitație este nesfârșită. Diferența dintre oameni — și culturi — stă numai în forma pe care o iau principalii stimuli de excitație. Accidente, o crimă, un incendiu, un război, sexul sunt surse de excitație; la fel și iubirea sau munca creatoare; teatrul grec era cu siguranță la fel de excitant pentru spectatori precum spectacolele sadice din Colosseumul roman, dar excitante într-un mod diferit. Diferența este foarte importantă, și totuși i s-a dat puțină atenție. Deși această înseamnă o scurtă deviere, merită să discutăm această diferență, fie și numai pe scurt.

În literatura de psihologie și neurofiziologie termenul „stimul“ este folosit aproape exclusiv pentru a denumi ceea ce eu numesc aici un stimul „simplu“. Dacă un om este în pericol de moarte, reacția sa este simplă și imediată, aproape reflexă, deoarece își are originea în structura sa neurofiziologică. Același lucru este valabil și pentru celelalte necesități fiziologice precum foamea sau, într-o oarecare măsură, sexul. Persoana care răspunde „reacționează“ dar *ea* nu „acționează“ — vreau să spun că ea nu integrează activ niciun răspuns dincolo de activitatea minim necesară de a fugi, ataca sau de a se excita sexual. S-ar putea spune, de asemenea, că în acest tip de răspuns creierul și întreg aparatul fiziologic acționează *pentru* om.

Ceea ce este de obicei trecut cu vederea este faptul că există un tip diferit de stimuli, cei care *stimulează persoana să fie*

activă. Un astfel de stimul activator poate fi un roman, o poezie, o idee, un peisaj, o piesă muzicală sau persoana iubită. Niciunul dintre acești stimuli nu provoacă un răspuns simplu; ei te invită, ca să spunem așa, să răspunzi prin relaționarea la ei într-o manieră activă și deschisă; devenind *interesat* activ, observând și descoperind aspecte mereu noi ale „obiectului“ tău (care încetează să fie un simplu „obiect“), devenind mai treaz și mai conștient. Nu rămâi obiectul pasiv asupra căruia acționează stimulul, pe a cărui melodie trebuie să danseze corpul tău, ca să spun așa; în schimb, îți exprimi propriile capacități fiind în legătură cu lumea; devii activ și productiv. Stimulul simplu produce o *pulsiune* — adică persoana este condusă de aceasta; stimulul activator provoacă o *aspirație* — adică persoana se străduiește activ către un scop.

Diferența dintre aceste două tipuri de stimuli și răspunsuri are consecințe foarte importante. Stimulii simpli din primul tip nu mai sunt înregistrați și își pierd efectul stimulativ dacă sunt repetați dincolo de un anumit prag. (Aceasta se datorează unui principiu neurofiziologic al economiei care elimină conștientizarea stimulilor care, prin repetitivitate, indică faptul că nu sunt importanți.) Stimularea continuă necesită fie ca stimulul să crească în intensitate, fie să se schimbe în conținut; e nevoie de un element de noutate.

Stimulii activatori au un efect diferit. Ei nu rămân „la fel“; datorită răspunsului productiv dat lor, ei sunt întotdeauna noi, în veșnică schimbare; persoana stimulată („stimulat“-ul) aduce stimulii la viață și îi schimbă descoperind mereu noi aspecte ale lor. Între stimul și „stimulat“ există o relație reciprocă, și nu relațiile mecanice cu sens unic S → R.

Această diferență este confirmată cu ușurință de experiența oricui. Cineva poate citi o tragedie greacă sau o poezie de Goethe, un roman de Kafka, o predică a lui Meister Eckhart, un

tratat de Paracelsus sau fragmente din filosofii presocratici, scrierile lui Spinoza sau Marx, fără să se plictisească vreodată — evident, acestea sunt exemple personale și oricine le poate înlocui cu altele mai apropiate sufletului său; acești stimuli sunt întotdeauna vii; ei trezesc cititorul și îi amplifică conștientizarea. Pe de altă parte, un roman ieftin este plictisitor la a doua lectură și provoacă somn.

Semnificația stimulilor activatori și simpli este crucială pentru problema învățării. Dacă învățarea înseamnă pătrunderea dinspre suprafața fenomenelor către rădăcinile lor — adică spre cauze, de la ideologii înșelătoare către faptele nude, aproximând astfel adevărul —, atunci este un proces activ stimulativ și o condiție pentru progresul uman. (Nu mă refer aici doar la învățarea din cărți, ci și la descoperirile pe care un copil sau un membru analfabet al unui trib primitiv le poate face pe baza întâmplărilor naturale sau personale.) Dacă, pe de altă parte, învățarea este doar o acumulare de informație mediată de condiționare, avem de-a face cu un stimul simplu în care se acționează asupra persoanei prin stimularea nevoii sale de laudă, securitate, succes ș.a.m.d.

Viața contemporană din societățile industriale funcționează aproape în întregime pe baza unor astfel de stimuli simpli. Ceea ce este stimulat sunt pulsiuni, precum dorința sexuală, lăcomia, sadismul, distructivitatea, narcisismul; acești stimuli sunt mediați prin filme, televiziune, radio, ziare, reviste și piața de bunuri de consum. Per total, publicitatea se bazează pe stimularea unor dorințe produse social. Mecanismul este întotdeauna același: stimulare simplă → răspuns imediat și pasiv. Aici se află motivul pentru care stimulii trebuie schimbați constant, altfel ei devin ineficienți. O mașină care este tentantă astăzi va fi plictisitoate într-un an sau doi — așa că trebuie schimbată în căutarea excitării. Un loc bine cunoscut devine

automat plictisitor, deci acea plăcere poate fi obținută doar prin vizitarea unor locuri diferite, cât se poate de multe într-o singură călătorie. Într-un astfel de cadru, și partenerii sexuali trebuie schimbați pentru a produce excitația.

Descrierea oferită până acum trebuie completată cu precizarea că nu doar stimulii sunt cei care contează. Cea mai interesantă poezie sau persoană vor fi în zadar în fața cuiva care este incapabil să răspundă din cauza propriei frici, inhibiții, inerții, pasivități. Stimulul activator necesită un stimulat „tangibil“ pentru a avea efect — tangibil nu în sensul de a fi educat, ci de a fi receptiv la nivel uman. Pe de altă parte, o persoană care este cu adevărat vie nu are nevoie neapărat de vreun stimul extern în particular pentru a se activa; de fapt, ea își creează propriii stimuli. Diferența poate fi observată limpede la copii. Până la o anumită vârstă (în jur de cinci ani) ei sunt atât de activi și de productivi încât își „fac“ propriii lor stimuli. Ei creează o lume întreagă din bucăți de hârtie, lemn, pietre, scaune, practic orice găsesc la îndemână. Dar atunci când, după vârsta de șase ani, devin docili, lipsiți de spontaneitate și pasivi, ei așteaptă să fie stimulați într-un mod în care rămân pasivi și doar „re-acționează“. Vor jucării complicate și se plictisesc de ele în scurtă vreme; pe scurt, se comportă deja așa cum fac cei mai în vârstă cu mașinile, hainele, locurile de vacanță și partenerii.

Mai este o diferență importantă între stimulii simpli și cei activatori. Persoana care este condusă de stimulul simplu simte o combinație de ușurare și fior de satisfacție; când este „satisfăcută“ (din latinescul *satis-facere*, „a face destul“), îi „este destul“. Stimulul activator, din contră, nu are un punct de satisfacere — adică niciodată nu face persoana să simtă că „îi este destul“, cu excepția, desigur, a momentului când apare oboseala fizică normală.

Cred că se poate formula o lege bazată pe datele neurofiziologice și psihologice referitoare la aceste două tipuri de stimuli: cu cât este mai „pasivizant“ un stimul, cu atât trebuie schimbat mai frecvent în intensitate și/sau tip; cu cât este mai activator, cu atât mai mult își păstrează calitatea stimulatoare și este mai puțin necesar să fie schimbat în intensitate sau conținut.

Am discutat atât de pe larg despre nevoia organismului de stimulare și excitație deoarece este unul dintre numeroșii factori care generează distructivitate și cruzime. Furia, mânia, cruzimea sau patima de a distruge sunt mult mai excitante decât iubirea și interesul activ, productiv; acest prim tip de excitație nu cere individului să facă niciun efort — nu este nevoie de răbdare și disciplină, de învățare, concentrare, de tolerare a frustrării, de exersare a judecății critice, de depășire a narcisismului și lăcomiei proprii. Dacă persoana nu a reușit să crească, stimulii simpli sunt întotdeauna la îndemână sau pot fi citiți în ziare, ascultați la radio, priviți la televizor sau în filme. Oamenii îi pot, de asemenea, confecționa în propriile lor minți găsind motive să urască, să distrugă și să-i controleze pe alții. (Intensitatea acestei dorințe este indicată de milioanele de dolari pe care-i face media din vânzarea acestui tip de excitație.) De fapt, mult cupluri căsătorite rămân împreună din acest motiv: căsătoria le oferă ocazia de a experimenta ura, certurile, sadismul și supunerea. Ei rămân împreună nu *în ciuda certurilor*, ci *din cauza* lor. Comportamentul masochist, plăcerea suferinței sau a supunerii, își are una dintre origini în această nevoie de excitație. Persoanele masochiste suferă din dificultatea de a fi capabile să *inițieze* excitația și să reacționeze prompt la stimuli normali; dar pot reacționa când stimulul este copleșitor sau, ca să spun așa, când se pot abandona excitării care le este impusă.

Plictiseala, ca depresie cronică

Problema stimulării este strâns legată de un fenomen care are un rol important în generarea agresivității și distructivității: *plictiseala*. Din punct de vedere logic ar fi fost mai nimerit să fi discutat despre plictiseală în capitolul anterior, odată cu alte cauze ale agresivității, dar nu ar fi fost practic deoarece discuția despre stimulare este o premisă necesară pentru înțelegerea plictiselii.

Din punctul de vedere al stimulării și plictiselii putem distinge trei tipuri de persoane: (1) Persoana care este capabilă să răspundă productiv la stimuli activatori nu este plictisită. (2) Persoana care are nevoie constantă de stimuli „plați“ mereu în schimbare este plictisită cronic, dar nu este conștientă de plictiseală câtă vreme o compensează. (3) Persoana care eșuează în încercarea de a găsi excitație prin orice fel de stimul normal este una foarte bolnavă; uneori este foarte conștientă de starea sa de spirit; alteori nu este conștientă de faptul că suferă. Acest tip de plictiseală este fundamental diferit de cel de-al doilea, în care plictiseala este folosită în sens *comportamental*, adică persoana este plictisită atunci când nu există stimulare suficientă, dar este *capabilă* de răspuns atunci când plictiseala este compensată. În cel de-al treilea caz, ea nu poate fi compensată. Aici vorbim despre plictiseală într-un sens dinamic, caracterologic, și poate fi descrisă ca stare de depresie cronică. Dar diferența dintre plictiseala cronică compensată și necompensată este doar cantitativă. În ambele tipuri de plictiseală persoanei îi lipsește productivitatea; în primul caz ea poate vindeca simptomul — deși nu cauza — prin stimuli adecvați; în al doilea caz chiar și simptomul este incurabil.

Diferența este, de asemenea, vizibilă în folosirea termenului „plictisit“. Dacă cineva spune „Sunt deprimat“, se referă de obicei la o stare de spirit. Dacă cineva spune „Sunt plictisit“, de

obicei vrea să spună ceva despre lumea sa exterioară, indicând că aceasta nu-i furnizează stimuli interesanți sau amuzanți. Dar când vorbim despre o „persoană plictisitoare“ ne referim la persoana în sine, la caracterul său. Nu înseamnă că este plictisitoare astăzi pentru că nu ne-a povestit ceva interesant; când spunem că este o persoană plictisitoare înseamnă că este plictisitoare *ca persoană*. Este ceva mort, neînsuflețit, neinteresant la ea. Mulți oameni ar admite prompt că sunt *plictisiți*; foarte puțini vor admite că sunt *plictisitori*.

Plictiseala cronică — compensată sau necompensată — constituie una dintre problemele psihopatologice majore în societatea tehnotronică contemporană, deși abia recent a început să capete o oarecare recunoaștere.[171]

Înainte de a discuta despre plictiseala depresivă (în sens dinamic), trebuie făcute niște observații despre plictiseală în sens comportamental. Persoanele care au capacitatea de a răspunde productiv la „stimuli activatori“ nu se plictisesc practic niciodată — dar, în societatea cibernetică, aceștia constituie excepția. Chiar dacă nu suferă de o boală gravă, se poate considera că vasta majoritate suferă de o formă de patologie mai blândă: productivitate interioară insuficientă. Sunt plictisiți doar dacă nu pot să obțină stimuli simpli — nu activatori — mereu noi.

Există mai multe motive probabile pentru care plictiseala compensată cronică nu este considerată în general patologică. Poate că motivul principal este că în societatea industrială contemporană majoritatea oamenilor sunt plictisiți și o patologie generalizată — „normalizată“ — nu este percepută ca patologie. Mai mult decât atât, plictiseala „normală“ nu este, de obicei, conștientă. Cei mai mulți reușesc să o compenseze prin participarea la un număr mare de „activități“ care îi împiedică să se simtă plictisiți în mod conștient. Opt ore pe zi sunt ocupați

să-și câștige traiul; când plictiseala amenință să devină conștientă, după orele de program, ei evită acest pericol prin numeroase mijloace care previn plictiseala manifestă: băutura, uitatul la televizor, plimbări, mersul la petreceri, angajarea în activități sexuale și, moda cea mai recentă, consumul de droguri. În cele din urmă, nevoia lor naturală de somn preia controlul și ziua s-a încheiat cu succes dacă plictiseala nu a fost resimțită conștient în niciun moment. S-ar putea spune că unul dintre principalele obiective ale omului zilelor noastre este „fuga de plictiseală“. Numai cine cunoaște intensitatea reacțiilor cauzate de plictiseala apăsătoare poate avea idee de puterea impulsurilor pe care le generează.

În rândul clasei muncitoare plictiseala este mult mai mult conștientizată decât la clasa mijlocie sau superioară, după cum se evidențiază amplu în revendicările muncitorilor la negocierea contractelor. Lor le lipsește satisfacția autentică pe care o simt multe persoane de la un nivel social mai înalt, a căror muncă le permite, cel puțin într-o oarecare măsură, să își folosească abilitățile creative, intelectuale și organizaționale. Că așa stau lucrurile este demonstrat de faptul, documentat amplu în ultimii ani, că obiecția din ce în ce mai frecventă a muncitorilor în zilele noastre este plictiseala supărătoare pe care o simt la locul de muncă, pe lângă nemulțumirea tradițională legată de veniturile insuficiente. Industria încearcă să remedieze aceasta, în unele cazuri, prin ceea ce este adesea numit „îmbogățirea conținutului muncii“. Aceasta presupune ca muncitorul să execute mai multe operații, să-și planifice și să-și organizeze activitatea cum dorește, în general prin asumarea unei mai mari responsabilități. Acesta pare a fi un răspuns în direcția corectă, dar este unul foarte limitat având în vedere atmosfera generală a culturii noastre. De asemenea, s-a sugerat adesea că problema nu este de a face munca mai interesantă, ci

de a o scurta în așa fel încât omul să-și poată dezvolta capacitățile și pasiunile în timpul liber. Dar cei care propun această idee par să uite că timpul liber în sine este manipulat de industria de consum și este în mod fundamental la fel de plictisitor ca munca în sine, numai că mai puțin conștient. Munca, schimbul dintre om și natură, este o parte atât de fundamentală a existenței umane, încât doar atunci când încetează să mai fie alienată, abia atunci timpul liber poate deveni productiv. Aceasta, totuși, nu este doar o chestiune de schimbare a naturii muncii, ci de schimbare socială și politică totală în direcția subordonării economiei nevoilor reale ale oamenilor.

În tabloul celor două tipuri de plictiseală nedepresivă de până acum s-ar părea că diferența este doar între tipurile diferite de stimuli; fie activatori sau nu, ambii reduc plictiseala. Totuși, acest tablou, este o suprasimplificare; diferența este mai profundă și complică considerabil ceea ce părea a fi o diferențiere clară. Plictiseala depășită prin intermediul stimulilor activatori este încheiată complet, sau mai degrabă nici n-a existat, deoarece persoana productivă, la modul ideal, nu este niciodată plictisită și nu are nicio dificultate în a găsi stimulii adecvați. Pe de altă parte, persoana neproductivă, interiorizat pasivă, rămâne plictisită chiar și atunci când plictiseala sa manifestă, conștientă, este domolită pentru moment.

De ce este așa? Motivul pare să se afle în aceea că, în cazul reducerii superficiale a plictiselii, întreaga persoană, și în special sentimentele sale profunde, imaginația sa, gândirea sa, pe scurt, toate capacitățile sale esențiale și potențialitățile sale psihice rămân neschimbate; nu sunt aduse la viață; mijloacele de compensare a plictiselii sunt ca o hrană voluminoasă fără nicio valoare nutritivă. Persoana se simte în continuare „goală“

și nu rezonează la un nivel profund. Ea „anesteziază“ acest sentiment neplăcut printr-o excitație de moment, prin „senzații tari“, „distracție“, băutură sau sex — dar, *inconștient*, rămâne plictisită.

Un avocat foarte ocupat care lucra adesea douăsprezece ore pe zi și chiar mai mult și care spunea că era absorbit de munca lui și nu se plictisea niciodată, a avut următorul vis:

> Sunt într-un grup de prizonieri, în lanțuri, la muncă în Georgia unde am fost extrădat din orașul meu natal din est pentru nu știu ce infracțiune. Spre marea mea surprindere, îmi pot scoate foarte ușor lanțurile, dar trebuie să fac în continuare munca alocată, care înseamnă să car saci de nisip de la un camion la un altul, aflat la distanță, și apoi să duc aceiași saci înapoi la primul camion. Am un sentiment de deprimare și suferință psihică intensă în timpul visului și mă trezesc înspăimântat ca după un coșmar, ușurat la gândul că a fost doar un vis.

După ce în primele săptămâni de travaliu psihanalitic fusese chiar vesel și spunea cât este de mulțumit de viață, a fost de-a dreptul cutremurat de acest vis și a început să scoată la iveală multe idei diferite despre munca lui. Fără să intru în detalii, vreau doar să spun că a început să vorbească despre faptul că ceea ce făcea era complet lipsit de sens, că era în fond același lucru tot timpul și că nu avea alt scop decât să facă bani, ceea ce nu era ceva pentru care merita să trăiești. Vorbea despre faptul că, în ciuda unei mari varietăți de probleme pe care le avea de rezolvat, ele erau de fapt același lucru, sau puteau fi rezolvate prin câteva metode, reluate mereu.

Două săptămâni mai târziu a avut următorul vis: „Stau la biroul meu la serviciu, dar mă simt ca un zombi. Aud ce se întâmplă și văd ce fac oamenii, dar simt că sunt mort și că nimic nu mă interesează“.

Asociațiile libere pe marginea acestui vis au adus la lumină și mai mult material despre sentimentul de a fi neînsuflețit și deprimat. Un al treilea vis pe care l-a relatat: „Clădirea în care

se află biroul meu e în flăcări, dar nimeni nu știe cum s-a întâmplat. Mă simt neputincios“.

Nu mai este nevoie să spunem că acest din urmă vis exprima ura lui profundă față de firma de avocatură pe care o conducea; fusese complet inconștient de acest lucru deoarece nu „avea sens“.[172]

Un alt exemplu de plictiseală inconștientă este oferit de H.D. Esler. El povestește despre un pacient, un cercetător foarte arătos care avea multe prietene și mult succes în acest domeniu al vieții; deși insista că „viața e minunată“ uneori se simțea oarecum deprimat. Când, în timpul terapiei, a fost hipnotizat, a văzut „un teren viran întunecat și multe măști“. Întrebat fiind unde se afla acel loc viran întunecos, el a răspuns că se afla înăuntrul său. Că totul era monoton, monoton, monoton; că măștile reprezentau diferitele roluri pe care le juca pentru a-i prosti pe oameni să creadă că se simțea bine. A început să exprime ceea ce simțea despre viață: „Am un sentiment de vid interior“. Când terapeutul l-a întrebat dacă și viața sexuală era la fel de monotonă, a spus: „Da, dar nu la fel de monotonă ca alte lucruri“. Spunea că cei trei copii pe care-i avea dintr-o căsătorie anterioară îl plictiseau, deși se simțea mai aproape de ei decât de majoritatea oamenilor; că în cei nouă ani de căsătorie făcuse totul mecanic și ocazional își găsea alinarea în băutură. L-a descris pe tatăl său ca fiind „un om ambițios, anost, singuratic care nu avusese niciun prieten vreodată“. Terapeutul l-a întrebat dacă se simțea singur când era cu fiul său; răspunsul a fost: „Am încercat din răsputeri să relaționez cu el, dar n-am reușit“. Întrebat dacă voia să moară, pacientul a răspuns: „Da, de ce nu?“, dar tot afirmativ a răspuns și când a fost întrebat dacă voia să trăiască. În cele din urmă a avut un vis în care „era soare și cald și iarbă“. Când a fost întrebat dacă erau și oameni acolo a răspuns: „Nu, nu erau oameni, dar exista

posibilitatea ca ei să vină“. Când s-a trezit din transa hipnotică a fost surprins de lucrurile pe care le spusese.[173]

Sentimentul de depresie și plictiseală uneori conștient a devenit pe deplin conștientizat doar în starea hipnotică. Pacientul reușea să compenseze plictiseala prin cuceririle sale sexuale active și mereu noi, la fel cum avocatul scăpa de plictis prin muncă, dar compensarea se făcea în special în planul inconștient. Îi permitea pacientului să-și refuleze plictiseala, și putea continua cu această refulare atâta timp cât compensarea funcționa bine. Dar compensările nu schimbă faptul că la un nivel mai profund al realității interne plictiseala nu este înlăturată și nici măcar diminuată.

Consumul, compensator de plictiseală, oferit de canalele normale ale culturii noastre se pare că nu își îndeplinește corespunzător funcția; prin urmare trebuie căutate alte mijloace de diminuare a plictiselii. Consumul de alcool este unul dintre cele pe care le găsesc bărbații pentru a uita de plictiseală. În ultimii câțiva ani un fenomen nou a arătat intensitatea plictiselii printre membrii clasei mijlocii. Mă refer la practicarea de sex în grup de către „swingers“. Se estimează că în Statele Unite sunt unul sau două milioane de oameni, în special de clasă mijlocie și aproape total conservatori în vederile lor sociale și politice, a căror plăcere majoră în viață este activitatea sexuală cu diverse cupluri, cu condiția să nu fie căsătorite. Principala condiție este să nu se dezvolte nicio legătură emoțională și ca partenerii să fie schimbați în mod constant. Conform descrierii făcute de cei care au cercetat acești oameni (G.T. Bartell, 1971), ei spun că înainte de a începe „schimburile“ erau atât de plictisiți, încât nici uitatul la televizor ore în șir nu-i ajuta. Relația personală soț-soție era în punctul în care nu mai aveau nimic să-și spună. Această plictiseală este diminuată de schimbarea constantă a stimulilor

sexuali, și chiar și căsniciile lor, spun ei, s-au „îmbunătățit“ deoarece acum măcar aveau ceva despre care să vorbească — adică experiențele sexuale ale fiecăruia cu alți bărbați și femei. „Swinging“ este o variantă oarecum mai complexă a ceea ce era simpla promiscuitate maritală, care nu este în niciun caz un fenomen nou; ceea ce este probabil nou este excluderea sistematică a afectelor și că sexul în grup este oferit acum ca soluție de „a salva o căsnicie obosită“.

Un alt mijloc mai radical de diminuare a plictiselii este folosirea drogurilor psihotrope, începând de la adolescenți și până la grupuri de vârstă mai mari, mai ales în rândul celor care nu au încă un statut social clar și nu au o muncă interesantă. Mulți utilizatori de droguri, mai ales dintre cei tineri care au o adevărată atracție pentru experiențe de viață mai profunde și mai autentice — într-adevăr, mulți dintre ei se disting prin dragostea lor de viață, onestitatea, spiritul de aventură și independență —, pretind că folosirea drogurilor „îi excită“ și le lărgește orizontul de experiență. Nu contest această afirmație. Dar consumul de droguri nu le schimbă caracterul și, prin urmare, nu elimină cauzele permanente ale plictiselii lor. Nu conduce la un stadiu avansat de dezvoltare; aceasta se poate atinge numai pe calea lucrului cu sine, cu efort și răbdare, dobândind înțelegere și învățând concentrarea și disciplina. Drogurile nu conduc în niciun caz la o „iluminare instantanee“.

Cel mai periculos rezultat al plictiselii insuficient compensate îl reprezintă violența și distructivitatea. Cel mai frecvent, acesta ia forma pasivă a atracției față de relatări de crime, accidente mortale și alte scene cu sânge și cruzime care reprezintă dieta de bază servită publicului de către presă, radio și televiziune. Oamenii răspund prompt la astfel de relatări deoarece ele constituie cel mai rapid mod de a produce interes și diminuează astfel plictiseala fără niciun efort interior. Un

aspect trecut de obicei cu vederea din discutarea efectului pe care îl are afișarea violenței este că, în măsura în care expunerea de violență are efecte, aceasta se întâmplă doar pentru că există o plictiseală prealabilă. Și este doar un pas mic de la savurarea pasivă a violenței și cruzimii și până la multele modalități de a obține plăcere în mod activ prin comportamentul sadic sau distructiv; diferența dintre plăcerea „inocentă“ de a necăji sau „tachina“ pe cineva și participarea la un linșaj este doar cantitativă. În ambele cazuri, persoana plictisită produce ea însăși sursa de excitație dacă aceasta nu se oferă de-a gata. Plictisitul este organizatorul unui „mini-Colosseum“ sunt reproduse în miniatură marile spectacole de cruzime puse în scenă în Colosseum. Astfel de persoane nu sunt interesate de nimic și nu au nicio relație cu nimeni altfel decât cele superficiale. Toți și toate îi lasă reci. Sunt înghețate afectiv, nu simt nicio bucurie — dar nici tristețe sau durere. Nu simt nimic. Lumea e gri, cerul nu e albastru; nu au nicio poftă de viață și adesea ar prefera moartea vieții. Uneori sunt acut și dureros de conștiente de această stare de spirit, dar cel mai adesea, nu.

Acest tip de patologie pune probleme de diagnostic. Cazurile cele mai grave ar putea fi diagnosticate de către majoritatea psihiatrilor ca depresie psihotică endogenă. Totuși diagnosticul este discutabil deoarece lipsesc unele trăsături caracteristice ale depresiei endogene. Aceste persoane nu au tendința să se acuze pe sine, să se simtă vinovate, să fie preocupate de eșecul lor, și nici nu au expresia facială tipică a pacienților melancolici.[174]

Pe lângă acest tip extrem de depresie-plictiseală gravă există și un tablou clinic mult mai frecvent pentru care cel mai potrivit diagnostic ar fi „depresie nevrotică“ cronică (E. Bleuler, 1969). În tabloul clinic atât de întâlnit în zilele noastre, nu doar cauzele, ci chiar faptul de a fi deprimat este inconștient;

adeseori, astfel de persoane nu sunt conștiente că sunt deprimate, dar, cu toate acestea, se poate demonstra cu ușurință că sunt. Termenii folosiți mai recent, „depresie mascată“ sau „depresie zâmbitoare“, par să descrie foarte bine tabloul clinic. Problema diagnosticului se complică, mai mult, cu factorii din tabloul clinic care sugerează diagnosticul unui caracter „schizoid“.

Nu voi insista asupra chestiunii diagnosticului, deoarece nu pare să contribuie prea mult la o mai bună înțelegere a unor astfel de persoane. Dificultățile unui diagnostic corect vor fi tratate mai târziu. Probabil că avem de-a face, la persoanele care suferă de plictiseală cronică necompensată, cu un amestec special de elemente depresive și schizofrenice în diverse grade de patologie. Ceea ce contează pentru scopul nostru este nu diagnosticul în sine, ci faptul că printre astfel de persoane găsim forme extreme de distructivitate. Frecvent nu par deloc plictisite sau deprimate. Se pot adapta la mediu și adesea pot părea fericite; *unii sunt* pesemne atât de bine adaptați încât părinții, profesorii și preoții îi dau drept modele. Alții ajung în atenția autorităților din cauza diverselor infracțiuni și sunt considerați „asociali“ sau „infractori“, și nu plictisiți sau deprimați. De obicei au tendința de a refula conștientizarea sentimentului de plictiseală; cel mai mult își doresc să pară normali în ochii celorlalți. Când ajung la psihoterapie vor spune că le vine greu să aleagă o carieră sau să studieze, dar în general au tendința să prezinte o imagine cât de normală posibil. Este nevoie de un observator atent și abil pentru a descoperi boala din spatele suprafeței calme și cinice.

H.D. Esler tocmai asta a făcut și a descoperit la mulți adolescenți dintr-o școală profesională de băieți boala pe care el o numește „depresie inconștientă“.[175] Voi da în continuare câteva exemple care demonstrează, de asemenea, că această

boală este una dintre cauzele unor acțiuni și ale unei distructivități care, în multe cazuri, par a fi singurele forme de eliberare de plictis.

O fată internată într-un spital de psihiatrie își tăiase venele și își explicase gestul spunând că voia să vadă dacă are vreun pic de sânge. Fata părea lipsită de sentimente umane și nu avea nicio reacție față de nimeni; nu credea că poate să exprime sau, de altfel, să simtă vreun afect. (Diagnosticul de schizofrenie a fost exclus după o examinare amănunțită.) Lipsa ei de interes și incapacitatea de a reacționa erau atât de mari, încât să-și vadă propriul sânge era singurul mod în care se putea convinge că e vie și umană.

Unul dintre băieții de la școala profesională, de exemplu, arunca pietre pe acoperișul garajului ca să se rostogolească și încerca să le prindă cu capul. Explicația lui era că acesta constituia singurul mod în care putea *să simtă ceva*. Avusese cinci încercări de suicid. Se tăiase în zone dureroase și spunea întotdeauna paznicilor că procedase așa pentru a putea fi salvat. El relata că faptul de a simți durere însemna că, cel puțin, simte ceva.

Un alt adolescent povestea cum mergea pe străzile orașului „cu un cuțit pe mânecă și îl înfigeam în trecători". Îi făcea plăcere să privească agonia de pe fața victimei. De asemenea, lua câini pe o alee și îi ucidea cu cuțitul „doar de plăcere". Odată a spus apăsat: „Acum mă gândesc că acei câini au simțit când am băgat cuțitul în ei". Același băiat a mărturisit că odată, la o ieșire în pădure cu un profesor și soția acestuia, când tăia lemne a văzut-o pe nevasta profesorului stând acolo și a simțit o pornire intensă de a-i da cu toporul în cap. Din fericire, ea a observat o privire ciudată pe fața lui și i-a cerut toporul. Acest băiat de șaptesprezece ani avea o față de copil; un rezident care făcea consiliere vocațională cu el se gândea că e fermecător și

nu înțelegea de ce era instituționalizat. Adevărul este că farmecul lui era manipulator și foarte superficial.

Cazuri similare se întâlnesc astăzi în tot Occidentul și ocazional sunt relatate în presă. Următoarea relatare a agențiilor de presă este din Bisbee, Arizona, din 1972, și e un exemplu tipic:

> Un băiat de 16 ani, elev eminent la colegiu și membru în cor, se afla în arestul unei case de corecție după ce declarase la poliție că își împușcase ambii părinți pentru că a vrut să vadă cum e să omori pe cineva.
>
> Cadavrul lui Joseph Roth, 60 de ani, și cel al soției lui, Gertrude, 57 de ani, au fost descoperite de către ajutoarele de șerif la reședința lor de lângă Douglas de Ziua Recunoștinței. Autoritățile declară că cei doi au fost împușcați în piept cu o pușcă de vânătoare miercuri noaptea. Roth era laborant audiovizual la liceu și doamna Roth era profesoară de gimnaziu.
>
> Richard Riley, procuror la Cochise County, spune că băiatul, Bernard J. Roth — „cel mai drăguț băiat pe care l-ai putea întâlni“ — s-a predat la poliție joi și a fost calm și politicos în timpul interogatoriului.
>
> „Oamenii ăștia [părinții lui] cam îmbătrânesc“, l-a citat Riley pe băiat. „Nu sunt furios pe ei. Nu avem conflicte.“
>
> „Băiatul a declarat că se gândea de multă vreme să-și omoare părinții“, a spus Riley. „Voia să vadă cum e să omori pe cineva.“[176]

Motivul acestor crime nu pare a fi ura, ci, ca în cazurile menționate anterior, un sentiment insuportabil de plictiseală și neputință și nevoia de a simți că există cineva care va reacționa, asupra căruia vor avea un efect, ceva care să pună capăt monotoniei vieții cotidiene. Crima este pentru aceștia un mod de a simți că există și că pot produce un efect asupra unei alte persoane.

Această discuție despre plictiseala depresivă a tratat doar aspectele psihologice ale plictiselii. Acesta nu înseamnă că nu pot fi implicate anormalități neurofiziologice, dar, așa cum a subliniat deja Bleuler, acestea pot juca un rol secundar, în timp ce condițiile decisive se găsesc în contextul general de mediu. Cred că este foarte probabil ca și cele mai severe cazuri de plictiseală depresivă să fie mai puțin frecvente și mai puțin

intense, chiar și în aceeași constelație familială, într-o societate în care predomină o atmosferă de speranță și de dragoste de viață. Dar în ultimele decenii ceea ce se întâmplă este exact contrariul, pregătind astfel terenul pentru apariția stărilor depresive individuale.

Structura de caracter

Există o trebuință de o altă factură, specifică exclusiv condiției umane, nevoia de dezvoltare a unei *structuri de caracter*. Această trebuință este legată de fenomenul tratat anterior — importanța diminuată a echipamentului instinctual al omului. Comportamentul eficient presupune capacitatea de acțiune imediată — adică fără întârzierea dată de prea multă ezitare și într-o manieră relativ integrată. Aceasta este exact dilema de care vorbea Kortlandt (vezi capitolul 6) cu privire la cimpanzei atunci când menționează lipsa lor de hotărâre și comportamentul lor ezitant și oarecum ineficient (A. Kortlandt, 1962).

Pare plauzibilă speculația că omul, fiind încă și mai puțin determinat de instinct decât cimpanzeul, ar fi fost o catastrofă biologică dacă nu ar fi dezvoltat un substitut pentru instinctele lipsă. Acest substitut trebuia, de asemenea, să exercite *funcția* instinctelor: să dea omului posibilitatea să acționeze *ca și cum* ar fi fost motivat de instincte. Acest substitut este caracterul uman. Caracterul este structura specifică în care se organizează energia umană în urmărirea obiectivelor individului; motivează comportamentul în funcție de obiectivele sale dominante; spunem că o persoană acționează „instinctiv“, adică așa cum îi dictează caracterul său. Ca să folosim expresia lui Heraclit, caracterul este soarta omului. Avarul nu chibzuiește dacă ar trebui să economisească sau să cheltuiască; el este mânat să economisească și să acumuleze; caracterul

exploatator-sadic este condus de patima de a abuza; caracterul sadic, de patima de a avea totul sub control; caracterul iubitor productiv nu poate să nu aibă aspirația de a iubi și de a împărtăși totul cu ceilalți. Aceste pulsiuni și aspirații condiționate de caracter sunt atât de puternice și incontestabile pentru persoanele respective, încât au senzația că reacția lor este pur și simplu una „naturală“ și le vine greu să creadă cu adevărat că există alți oameni a căror fire e complet diferită. Când nu au încotro și trebuie să accepte acest lucru, preferă să creadă că acești alții suferă de vreun soi de deformare și reprezintă deviații de la natura umană. Oricine are o oarecare predilecție în a-i evalua pe ceilalți (ceea ce este, desigur, mult mai greu de făcut cu privire la propria persoană) simte dacă cineva are un caracter sadic, sau distructiv, sau afectuos; el vede trăsăturile persistente din spatele comportamentului manifest și va fi capabil să simtă nesinceritatea unui caracter distructiv care *se poartă* ca și cum ar fi o persoană afectuoasă.[177]

Întrebarea este: de ce specia umană, spre deosebire de cimpanzeu, a fost capabilă să dezvolte un caracter? Răspunsul poate fi găsit în anumite considerații biologice.

Încă de la începuturi, grupurile umane au trăit în condiții de mediu foarte diverse, atât în ce privește diferite zone ale lumii, cât și în ce privește schimbările fundamentale de climă și vegetație în cadrul aceleiași zone. De la apariția lui *Homo* încoace a existat un nivel foarte redus de adaptare la diferențe, care să fie transmis genetic, deși a existat întru câtva. Dar cu cât *Homo* s-a dezvolat mai mult, cu atât adaptarea a fost mai puțin un rezultat al modificărilor genetice, iar în ultimii patruzeci de mii de ani aceste modificări sunt practic nule. Totuși, aceste condiții de mediu diferite au obligat fiecare grup să-și adapteze comportamentul la condițiile respective, nu numai prin

învățare, ci și prin dezvoltarea unui „caracter social“. Conceptul de caracter social se bazează pe considerația că fiecare formă de societate (sau clasă socială) trebuie să folosească energia umană în maniera specifică necesară pentru funcționarea acelei societăți în particular. Membrii săi trebuie *să vrea* să facă ceea ce *trebuie* să facă pentru ca societatea să funcționeze adecvat. *Acest proces de transformare a energiei psihice generale în energie psihosocială specifică este mediat de caracterul social* (E. Fromm, 1932, 1998, 1947, 1970). Mijloacele prin care se formează caracterul social sunt esențialmente culturale. Prin intermediul părinților, societatea transmite tinerilor valorile, prescripțiile, ordinele sale etc. Dar de vreme ce cimpanzeii nu au limbă, ei nu pot transmite simboluri, valori și idei; cu alte cuvinte, lor le lipsesc condițiile pentru formarea caracterului. Într-un sens mai mult decât rudimentar, *caracterul* este un *fenomen uman*; doar omul a fost capabil să creeze un substitut pentru adaptarea instinctuală pierdută.

Achiziția caracterului a constituit un element foarte important și necesar în procesul supraviețuirii umane, dar a avut, de asemenea, multe dezavantaje și chiar pericole. În măsura în care caracterul este format de tradiții și motivează omul fără a face apel la judecata lui, adesea nu este adaptat la condițiile noi sau este uneori chiar în contradicție directă cu ele. De exemplu, concepte precum suveranitatea absolută a statului își au originea într-un tip de caracter social mai vechi și sunt periculoase pentru supraviețuirea omului în era atomică.

Conceptul de caracter este crucial pentru înțelegerea manifestărilor agresivității maligne. Patimile distructive și sadice ale unei persoane sunt organizate în sistemul său de caracter. La o persoană sadică, de exemplu, pulsiunea sadică este o parte dominantă a structurii sale de caracter și îl motivează să se comporte sadic, cu singura limitare dată de

preocuparea pentru autoconservare. La o persoană cu caracter sadic, impulsul sadic este activ în mod constant, așteptând doar ocazia propice și o raționalizare potrivită pentru a fi pus în practică. O astfel de persoană corespunde aproape în totalitate modelului hidraulic propus de Lorenz (vezi capitolul 1), în măsura în care sadismul înrădăcinat în caracter este un impuls cu curgere spontană, în căutarea de ocazii de a se exprima și apt să creeze, prin „comportamentul apetitiv“, astfel de ocazii atunci când ele nu sunt la îndemână. Diferența decisivă este că sursa patimii sadice rezidă în caracter, și nu într-o zonă neuronală programată filogenetic; *așadar, nu este comună tuturor oamenilor, ci doar acelora care au în comun același caracter*. Vom vedea mai târziu câteva exemple de caracter sadic și distructiv și condițiile necesare pentru formarea lor.

Condiții de dezvoltare a pasiunilor caracteriale

Discuția despre trebuințele existențiale ale oamenilor a demonstrat că acestea pot fi satisfăcute în diverse moduri. Trebuința unui obiect al devoțiunii poate fi satisfăcută prin devotamentul față de Dumnezeu, iubire și adevăr — sau prin preamărirea unor idoli distructivi. Nevoia de relaționare poate fi satisfăcută prin iubire și bunătate — sau prin dependență, sadism, masochism și distructivitate. La nevoia de unitate și apartenență se poate răspunde cu pasiunea pentru solidaritate, frăție, iubire și experiență mistică — sau prin alcoolism, dependență de droguri, depersonalizare. Trebuința pentru eficiență poate găsi un răspuns în iubire și muncă creatoare — sau în sadism și distructivitate. Nevoia de stimulare și excitație poate fi satisfăcută prin interes productiv față de oameni, natură, artă, idei — sau printr-o goană lacomă după mereu alte

și alte plăceri.

Care sunt *condițiile* pentru dezvoltarea pasiunilor caracteriale?

Trebuie să avem în vedere în primul rând că aceste pasiuni nu apar ca entități singulare, ci ca *sindroame*. Iubirea, solidaritatea, dreptatea, rațiunea sunt interconectate; ele sunt toate manifestări ale aceleiași orientări productive pe care o voi numi „sindromul perpetuării vieții“. De cealaltă parte, sadomasochismul, distructivitatea, lăcomia, narcisismul, caracterul incestuos sunt de asemenea înrudite și își au originea în aceeași orientare de bază: „sindromul zădărnicirii vieții“. Acolo unde se găsește un element al sindromului, vor fi detectate și celelalte în diverse grade, dar aceasta nu înseamnă că cineva este condus ori de unul, ori de celălalt sindrom. În realitate, oamenii aflați în această situație constituie excepțiile: omul obișnuit este o combinație a celor două; ceea ce contează pentru comportament și posibilitatea de schimbare a persoanei este exact intensitatea specifică a fiecărui sindrom.

Condiții neurofiziologice

În ce privește condițiile neurofiziologice pentru dezvoltarea celor două tipuri respective de pasiuni trebuie să plecăm de la faptul că omul este neterminat și „neisprăvit“ (L. Eiseley, 1971). Nu numai că creierul lui nu este pe deplin dezvoltat la naștere, dar starea de dezechilibru în care se află îl lasă deschis unui proces cu final deschis la care nu există o soluție definitivă.

Dar este oare el — lipsit de ajutorul instinctelor și echipat doar cu „firava trestie“ a rațiunii prin care se amăgește atât de ușor — lăsat fără niciun ajutor din partea echipamentului său neurofiziologic? Se pare că o astfel de presupunere ar ignora un punct important. Creierul său, atât de dezvoltat față de al primatelor, nu numai cantitativ ci și din punctul de vedere al

calității și structurii neuronilor săi, are capacitatea de a recunoaște care sunt tipurile de obiective care conduc la sănătatea și progresul omului, atât din punct de vedere fizic, cât și psihic. Acesta poate stabili obiective care să ducă la împlinirea trebuințelor reale, raționale ale omului, iar omul își poate organiza societatea în moduri care să conducă la această împlinire. Omul nu este doar neterminat, incomplet, împovărat de contradicții; el poate fi definit, de asemenea, ca o *ființă în căutarea activă a dezvoltării sale optime*, chiar dacă această căutare este adesea sortită eșecului când condițiile externe sunt prea nefavorabile.

Presupunerea că omul este o ființă în căutare activă a dezvoltării sale optime nu este lipsită de susținerea datelor neurofiziologice. Nimeni altul decât un cercetător precum C.J. Herrick scria:

> Capacitatea omului pentru autodezvoltare direcționată inteligent îi conferă abilitatea de a determina tiparul culturii sale și astfel de a modela cursul evoluției umane în direcții alese de el. Această abilitate, pe care nu o are niciun alt animal, este caracteristica cea mai distinctivă a omului, și este probabil cel mai semnificativ fapt cunoscut științific (C.J. Herrick, 1928).

Livingston face unele remarci foarte pertinente cu privire la aceeași problemă:

> Nu s-a demonstrat dincolo de orice îndoială că diversele niveluri de organizare ale sistemului nervos ar fi interconectate interdependent. Cumva, *prin mijloace care încă reprezintă un mister, comportamentul cu scop, organizat la fiecare dintre aceste niveluri de funcționare integrativă, devine manifest în cadrul unui lanț de scopuri generale care reprezintă un fel de echilibrare finală judicioasă* a funcțiilor aflate în competiție. Scopurile întregului organism se manifestă clar și sunt servite continuu conform unui punct de vedere integrat intern (R.B. Livingston, 1967a, s. n.).

Atunci când discută problema necesităților care le transcend pe cele fiziologice, Livingston afirmă:

> La nivel molecular pot fi identificate, prin tehnici fizico-chimice, unele

sisteme orientate spre scop. Alte sisteme orientate spre scop la nivelul circuitelor neuronale pot fi identificate prin mijloace neurofiziologice. La fiecare nivel, părți ale acestor sisteme se ocupă de poftele și satisfacțiile care guverneavă comportamentul. Toate aceste sisteme orientate către scop își au originea și sunt integrate în materialele protoplasmatice. Multe astfel de sisteme au specializare distinctă și sunt localizate exact în sistemele nervos și endocrin. Organismele devenite complexe în cursul evoluției au pofte și satisfacții, nu doar de a îndeplini nevoi vegetative; nu doar pentru cooperările obligatorii necesare împerecherii, creșterii progeniturilor și apărării hranei, a familiei și a teritoriului; nu numai pentru comportamente adaptative esențiale pentru înfruntarea cu succes a vicisitudinilor schimbărilor de mediu; ci și pentru *extra-energii*, aspirații și vise — *extravagațele care merg dincolo de supraviețuire* (R.B. Livingston, 1967. s. n.).

El spune în continuare:

Creierul este produsul evoluției, la fel ca dinții și ghearele; dar avem pretenții mult mai mari de la creier datorită capacităților sale de adaptare constructivă. Neurocercetătorii își pot propune ca obiectiv pe termen lung înțelegerea potențialităților complete ale umanității pentru a o ajuta să devină mai conștientă pe deplin și să ilumineze opțiunile mai nobile ale omului. Mai presus de toate, creierul uman este cel care, prin capacitățile sale de memorie, învățare, comunicare, imaginație, creativitate și puterile date de conștiința de sine, face distincția dintre om și animal“ (R.B. Livingston, 1967).

Conform lui Livingston, cooperarea, credința, încrederea reciprocă și altruismul sunt construite în țesătura sistemului nervos și propulsate de satisfacțiile interne legate de ele.[178] Satisfacțiile interne nu se reduc nicidecum doar la pofte. După cum spune Livingston:

Gratificările se referă, de asemenea, la satisfacerile pozitive izvorâte dintr-o sănătate de fier, viguroasă și odihnită; la plăcerea care însoțește atât valorile moștenite genetic, precum și pe cele dobândite social; la bucurii, sentimente individuale sau împărtășite de fior plăcut, generate de expunerea la noutate și de procesul căutării noutății. Gratificările rezultă din satisfacerea curiozității și plăcerea chestionării, din dobândirea unui grad din ce în ce mai mare de libertate individuală și colectivă. Aspectele pozitive ale satisfacției îi fac pe oameni capabili să suporte privațiuni incredibile și totuși să se agațe de viață și, dincolo de asta, să atribuie

importanță credințelor care pot trece dincolo de însăși valoarea vieții (R.B. Livingston, 1967).

Ideea crucială a lui Livingston, precum și a celorlalți autori citați în cele ce urmează, se află în contradicție fundamentală față de vechea gândire instinctualistă. Ei nu se întreabă care *anume* zonă a creierului „generează“ aspirații mai înalte precum solidaritatea, altruismul, încrederea reciprocă și adevărul, ci privesc *sistemul nervos ca un întreg din punctul de vedere al evoluției aflat în serviciul supraviețuirii.*

O sugestie foarte interesantă a venit de la C. von Monakow. El a propus existența unei *conștiințe biologice* (termenul grec ar fi: syneidesis) a cărei funcție este de a asigura satisfacerea optimă a securității, adaptării și aspirației spre perfecțiune. Von Monakow susține că funcționarea organismului într-o direcție care servește dezvoltării sale furnizează *Klisis* (bucurie, plăcere, fericire) — prin urmare, o dorință de a repeta acest tip de comportament; pe de altă parte, comportamentul dăunător dezvoltării optime a organismului cauzează *Ekklesis* (neplăcere, stare proastă) și face ca persoana să evite comportamentul producător de suferință (C. von Monakow, 1950).

H. von Foerster susține că empatia și iubirea sunt calități intrinseci ale sistemului nervos. El pleacă de la teoria cognitivă și se întreabă cum este posibil ca doi oameni să comunice de vreme ce limba presupune o experiență comună. Deoarece mediul nu există pentru om ca atare, ci se configurează în relația sa cu observatorul uman, își urmează von Foerster raționamentul, comunicarea presupune să găsim „reprezentarea similară a mediului în cele două elemente separate de pielea lor, dar similare în structura lor. Când realizează și utilizează această înțelegere, atunci A știe ce știe A* deoarece A se identifică cu A* și avem egalitatea Eu-Tu. (...) În mod evident, identificarea este cea mai puternică coaliție —

și cea mai subtilă manifestare a ei este iubirea“ (H. von Foerster, 1963).[179]

Toate aceste speculații par, totuși, să fie contrazise de faptul brut că omul, în cei patruzeci de mii de ani de la nașterea lui completă, nu a reușit să dezvolte mai mult aceste aspirații „mai înalte“ ci pare să fi fost guvernat mai cu seamă de lăcomia și distructivitatea sa. Oare de ce aceste aspirații încorporate biologic nu rămân — sau nu devin — predominante?

Înainte de a intra în discuția pe marginea acestei întrebări, haideți să o nuanțăm. Deși admitem că nu avem multe cunoștințe directe despre psihicul omului dinaintea începutului perioadei neolitice, există, după cum am văzut, motive temeinice să presupunem că majoritatea oamenilor primitivi, de la vânători culegători și până la primii agricultori, nu erau caracterizați de distructivitate sau sadism. De fapt, trăsăturile negative atribuite în mod obișnuit naturii umane au devenit mai puternice și mai larg răspândite pe măsura dezvoltării civilizației. Mai mult decât atât, ar trebui avut în vedere că versiunea „țelurilor superioare“ a fost exprimată cu multă vreme în urmă de mari învățători care proclamau noile țeluri în semn de protest față de principiile culturilor respective; și aceste țeluri, atât în formă religioasă, cât și laică, au provocat mereu o atracție profundă în inimile oamenilor care erau condiționați de societate să creadă contrariul. Într-adevăr, aspirația omului spre libertate, demnitate, solidaritate și adevăr a fost una dintre motivațiile cele mai puternice ale omului de a schimba cursul istoriei.

Chiar și luând în considerare aceste lămuriri, totuși, rămâne faptul că aspirațiile superioare intrinseci au fost până acum înfrânte în mare măsură, iar oamenii din ziua de azi resimt acest lucru cu mare anxietate.

Condițiile sociale

Care sunt motivele acestei înfrângeri?

Singurul răspuns satisfăcător la această întrebare pare să se afle în condițiile sociale în care trăiesc oamenii. De-a lungul celei mai mari părți a istoriei lor, aceste condiții, deși au amplificat dezvoltarea intelectuală și tehnică a omenirii, au fost ostile dezvoltării plenare a acestor potențialități încorporate la care se referă autorii citați mai sus.

Cele mai elementare exemple care arată influența factorilor de mediu asupra personalității sunt aceia ai influenței *directe* a mediului asupra dezvoltării creierului. Este de acum un fapt demonstrat că malnutriția poate împiedica dezvoltarea normală a creierului bebelușului. S-a demonstrat, de asemenea, în experimente cu animale, că nu numai hrana, ci și alți factori, precum libertatea de mișcare și joacă, pot avea o influență directă asupra dezvoltării creierului. Cercetătorii au separat șoriceii în două grupuri și i-au așezat într-un mediu „ofertant“, respectiv într-unul „sărac“. Primii au fost crescuți într-o cușcă mare în care se puteau mișca liber, se puteau juca între ei și cu diverse obiecte, în vreme ce animalele din mediul „sărac“ au fost crescute izolate în câte o cușcă mică. Cu alte cuvinte, animalele favorizate au avut parte de mult mai multă stimulare și exercițiu motor decât animalele defavorizate. Cercetătorii au descoperit că stratul de materie cenușie al primului grup era mult mai gros decât cel al grupului „sărăcit“ (deși greutatea lor corporală era mai mică) (E.L. Bennett *et al*., 1964).

Într-un studiu similar, Altman „a obținut dovezi histologice ale unei creșteri în zona cortexului la animalele favorizate și dovezi autoradiografice ale unei rate de proliferare îmbunătățită la animalele mature din mediul ofertant“ (J. Altman și G.D. Das, 1964). Rezultate preliminare din laboratorul lui Altman „indică faptul că alte variabile comportamentale,

precum manipularea puilor în prima perioadă, pot modifica radical dezvoltarea creierului, în special proliferarea celulelor în astfel de structuri precum cortexul cerebelar, girusul dentat al hipocampului și neocortexul“ (J. Altman, 1967a).

Aplicarea la om a rezultatelor acestor experimente ar sugera că dezvoltarea creierului depinde nu numai de factori externi precum alimentația, ci și de „căldura“ cu care bebelușul este manevrat și ținut, de gradul de stimulare pe care îl primește și de gradul de libertate în a se mișca, a se juca și a se exprima. Dar dezvoltarea creierului nu se oprește în copilărie, nici măcar la pubertate sau la maturitate. Așa cum a subliniat R.B. Livingston: „Nu există un punct la care dezvoltarea încetează, la care dispar capacitățile de reorganizare după boală sau traumă“ (R.B. Livingston, 1967). Se pare că de-a lungul vieții, factori de mediu precum stimularea, încurajarea și afecțiunea pot continua să aibă o influență subtilă asupra proceselor cerebrale.

Știm puțin încă despre influența directă a mediului asupra dezvoltării creierului. Din fericire știm mult mai mult despre rolul factorilor sociali în dezvoltarea caracterului (deși toate procesele afective au, desigur, un substrat în procesele cerebrale). S-ar părea că în acest punct ne-am alăturat principalului curent de gândire din științele sociale — teza conform căreia caracterul omului este format de societatea în care trăiește, sau, în termeni comportamentali, de condiționarea socială la care este expus. Totuși, există o diferență fundamentală între această viziune și cea propusă aici. Viziunea științelor sociale axată pe influența mediului este în mod esențial relativistă; conform acesteia, omul este o foaie albă de hârtie pe care cultura își scrie textul. Este modelat de societate în bine și în rău, „bine“ sau „rău“ fiind considerate judecăți de valoare dintr-un punct de vedere etic sau religios.[180]

Poziția asumată aici presupune că omul are un țel imanent, iar configurarea biologică a omului este sursa normelor de viață. El are posibilitatea de dezvoltare și creștere plenară, cu condiția ca circumstanțele externe date să fie favorabile acestui scop.

Aceasta înseamnă că există condiții de mediu specifice propice pentru dezvoltarea optimă a omului și, dacă presupunerile anterioare sunt corecte, pentru dezvoltarea sindromului promovării vieții. Pe de altă parte, în măsura în care aceste condiții lipsesc, el va deveni un om schilodit, pipernicit, caracterizat de prezența sindromului de zădărnicire a vieții.

Este cu adevărat uimitor ca această viziune să fie considerată „idealistă“ sau „neștiințifică“ de atâția care nici nu visează să pună la îndoială relația dintre constituția trupească și norme cu privire la dezvoltarea și sănătatea fizică. Aproape că nu este nevoie să ne obosim cu acest subiect. Există numeroase date, în special din domeniul nutriției, care demonstrează că anumite tipuri de alimente sunt favorabile creșterii și sănătății corpului, în vreme ce altele sunt răspunzătoare de disfuncționalități organice, boală sau moarte prematură. Este, de asemenea, bine cunoscut faptul că nu doar alimentația poate avea o astfel de influență asupra sănătății, ci și alți factori, ca exercițiul fizic sau stresul. În această privință, omul nu este cu nimic diferit de orice alt organism. După cum știe orice fermier sau horticultor, pentru ca sămânța să germineze și planta să crească, este nevoie de un anumit nivel de umiditate, căldură și tip de sol. Dacă aceste condiții nu sunt îndeplinite, sămânța va putrezi și va muri în pământ; planta va fi un avorton. Dacă va avea condiții optime, pomul fructifer ca crește la nivelul optim și va produce cât de multe fructe de calitatea cea mai bună. Când condițiile nu sunt optime, pomul sau fructele vor fi stricate sau ciunte.

Atunci, întrebarea cu care ne confruntăm este: care sunt condițiile de mediu care sunt favorabile dezvoltării plenare a potențialităților omului?

S-au scris multe mii de cărți despre această întrebare și s-au dat sute de răspunsuri diferite. Sigur că nu voi încerca să dau un răspuns în cadrul acestei cărți.[181] Câteva remarci generale pot fi, totuși, făcute, chiar dacă și numai pe scurt:

Cursul istoriei precum și studiul indivizilor ne arată că existența libertății, a stimulilor activatori, absența controlului exploatator și prezența modurilor de producție „centrate pe om“ sunt favorabile dezvoltării umane; și că prezența condițiilor contrare este defavorabilă. Mai mult decât atât, un număr din ce în ce mai mare de oameni au înțeles că nu prezența a una sau două dintre aceste condiții poate avea impact, ci întregul sistem de factori. Aceasta înseamnă că aceste condiții generale favorabile dezvoltării omului — și, desigur, fiecare stadiu de dezvoltare individuală are propriii săi factori specifici — pot fi găsite numai într-un sistem social în care diversele condiții favorabile se împletesc pentru a asigura un teren fertil.

Motivele pentru care sociologii nu au considerat prioritară chestiunea condițiilor sociale optime pentru dezvoltarea omului pot fi înțelese cu ușurință dacă se acceptă adevărul trist, cu puține excepții notabile, că sociologii sunt cu precădere apologeți, și nu critici, ai sistemului social actual. Poate că lucrurile stau astfel deoarece, spre deosebire de științele naturale, concluziile lor nu au mare importanță pentru funcționarea societății. Din contră, rezultatele eronate și tratarea superficială au o funcție utilă de „cimentare“ ideologică în vreme ce adevărul este, ca întotdeauna, o amenințare pentru statu-quo.[182] În plus, sarcina cercetării adecvate a acestei probleme a fost îngreunată de presupunerea

că „ceea ce doresc oamenii e bun pentru ei“. S-a trecut cu vederea faptul că dorințele oamenilor sunt adesea dăunătoare pentru ei și că înseși dorințele pot fi simptome ale disfuncționalității, sau sugestionării, sau ambele. Toată lumea știe în ziua de azi, de exemplu, că dependența de droguri nu este bună, chiar dacă mulți oameni își doresc să consume droguri. Câtă vreme întregul nostru sistem economic se bazează pe generarea de dorințe pe care bunurile de consum să le satisfacă în mod profitabil, este greu de presupus că o analiză critică a iraționalității dorințelor va câștiga popularitate.

Dar nu ne putem opri aici. Trebuie să ne întrebăm de ce majoritatea oamenilor nu-și folosesc rațiunea pentru a-și vedea interesele lor reale ca ființe umane? Este oare doar din cauza faptului că au fost îndoctrinați și obligați să se supună? Mai mult, de ce nu au admis mai mulți conducători că cele mai importante interese proprii, ca ființe umane, nu erau servite de sistemul pe care îl reprezentau? A explica totul în termenii lăcomiei și vicleniei lor, așa cum au fost tentați să facă filosofii iluminiști, nu pătrunde până la miezul problemei.

Așa cum a demonstrat Marx în a sa teorie a dezvoltării istorice, în încercarea de a schimba și îmbunătăți condițiile sociale, omul este în mod constant limitat de factorii materiali ai mediului său, precum condițiile de mediu, clima, tehnica, situația geografică și tradițiile culturale. Așa cum am văzut, vânătorii-culegători primitivi și primii agricultori trăiau într-un mediu relativ echilibrat care era favorabil apariției patimilor constructive, mai degrabă decât a celor distructive. Dar în procesul dezvoltării, omul se schimbă și își modifică mediul. El se dezvoltă intelectual și tehnologic; acest progres, totuși, creează situații care favorizează formarea sindromului caracterial de zădărnicire a vieții. Am discutat despre această evoluție, chiar dacă pe scurt, în descrierea transformării

societății de la cea a primilor vânători-culegători până la „revoluția urbană“. Pentru a crea timpul liber necesar oamenilor să devină filosofi sau savanți, să construiască opere de artă precum piramidele egiptene — pe scurt, pentru a crea cultura, omul a trebuit să ia sclavi, să facă războaie și să cucerească teritorii. Tocmai pentru această creștere în anumite direcții, în special intelectuale, artistice și științifice, omul a trebuit să creeze condițiile care l-au schilodit și au împiedicat dezvoltarea în alte privințe, în special cea afectivă. Lucrurile au stat astfel deoarece forțele de producție nu erau suficient de dezvoltate pentru a permite dezvoltarea neștirbită a tuturor fațetelor umane. Condițiile materiale au propriile lor legi și doar dorința în sine de a le schimba nu este suficientă. Într-adevăr, dacă pământul ar fi fost creat ca un paradis în care omul să nu fi fost limitat de rigiditatea realității materiale, rațiunea sa ar fi fost o condiție suficientă pentru crearea mediului adecvat dezvoltării sale neînfrânate, cu posibilitatea de a hrăni pe toată lumea și, în același timp, cu posibilitatea libertății. Dar ca să vorbim în termenii mitului biblic, omul a fost izgonit din Paradis și nu se poate întoarce. El a fost împovărat cu blestemul conflictului dintre sine și natură. Lumea nu a fost creată pentru om; el este aruncat în ea și numai prin propria muncă și rațiune poate crea o lume care să fie favorabilă dezvoltării sale plenare, casa lui umană. Înșiși conducătorii săi au fost executori ai necesității istorice, chiar dacă adesea erau oameni răi, care și-au urmat propriile capricii și nu au reușit să-și îndeplinească misiunea istorică. Iraționalitatea și răutatea personală au devenit factori decisivi doar în acele perioade în care condițiile externe ar fi fost în măsură să permită progresul omenirii și când acest progres a fost împiedicat de deformațiile de caracter ale conducătorilor — și ale celor conduși.

Cu toate acestea, întotdeauna au existat vizionari care au văzut limpede obiectivele pentru evoluția socială și individuală a omului. Dar „Utopiile“ lor nu erau utopice în sensul că erau reverii nerealizabile. Ele erau plasate în mijlocul lui nicăieri (u-topia). Dar nicăieri nu înseamnă „niciodată“. Vreau să spun prin aceasta că erau utopice pentru că nu existau nicăieri la momentul acela — și poate nu puteau exista; dar utopic nu înseamnă că nu poate fi realizat în timp — într-un alt moment. Concepția despre socialism a lui Marx, nerealizată până acum nicăieri în lume (și cu siguranță nu în țările socialiste), nu a fost considerată o utopie de către el deoarece credea că în acest punct al evoluției istorice erau deja prezente condițiile materiale pentru realizarea sa.[183]

Despre raționalitatea instinctelor și pasiunilor

Este o idee larg acceptată că instinctele sunt iraționale deoarece ele sfidează gândirea logică. Este corect? Mai mult decât atât, pasiunile caracteriale pot fi oare clasificate ca raționale sau iraționale?

Termenii „rațiune“ și „rațional“ sunt atribuiți în mod convențional doar proceselor de gândire; un gând „rațional“ trebuie să respecte legile logicii și să nu fie deformat de factori emoționali și adesea patologici. Dar „rațional“ și „irațional“ sunt uneori folosiți, de asemenea, pentru acțiuni și sentimente. Astfel, un economist ar putea numi irațională introducerea de mașinării automate scumpe într-o țară care nu are specialiști cu înaltă calificare și are din belșug muncitori necalificați. Sau poate numi irațională cheltuirea mondială anuală a 180 de miliarde de dolari pentru armament (80 la sută din aceștia de către superputeri) deoarece servește producției unor bunuri lipsite de orice valoare în vreme de pace. Sau un psihiatru ar putea numi irațional un simptom nevrotic, precum spălatul

compulsiv sau anxietăți neîntemeiate, deoarece ele sunt rezultatul unei disfuncționalități a minții și tind să-i perturbe și mai mult funcționarea normală.

Propun să numim *rațional orice gând, sentiment sau gest care susține funcționarea adecvată și dezvoltarea întregului din care face parte, și irațional ceea ce tinde să slăbească sau să distrugă întregul.* Este evident că doar analiza empirică a unui sistem poate arăta ceea ce trebuie considerat rațional și, respectiv, irațional.[184]

Aplicarea la instincte (pulsiuni organice) a acestui concept al raționalității duce la concluzia inevitabilă că ele sunt raționale. Din punct de vedere darwinist este tocmai funcția instinctelor să susțină adecvat viața, să asigure supraviețuirea individului și a speciei. Animalul se comportă rațional pentru că este aproape în totalitate determinat instinctual și omul s-ar comporta rațional dacă ar fi condus în special de instincte. Căutarea hranei, agresivitatea sa defensivă (sau fuga) și dorințele lui sexuale, în măsura în care sunt stimulate organic, nu conduc la comportament irațional. Iraționalitatea omului este cauzată de faptul că lui îi lipsesc instinctele, și nu din cauza prezenței lor.

Dar ce se poate spune despre raționalitatea pasiunilor caracteriale? După criteriul nostru de raționalitate, ele trebuie împărțite în două. Pasiunile care favorizează viața trebuie considerate raționale deoarece ele ajută dezvoltarea și starea de bine a organismului; pasiunile care sufocă viața trebuie considerate iraționale deoarece ele interferează cu dezvoltarea și starea de bine. Dar este necesară o detaliere. Individul distructiv sau crud a devenit astfel deoarece îi lipsesc condițiile pentru continuarea dezvoltării. În circumstanțele date, el nu poate, ca să spunem așa, mai mult. Patimile sale sunt iraționale prin prisma potențialităților omului, totuși au raționalitatea lor

din punctul de vedere al individului în particular și al contextului social în care trăiește. Același lucru este valabil pentru dezvoltarea istorică. „Megamașinile“ (L. Mumford, 1967) antichității erau raționale în acest sens, chiar și fascismul și stalinismul ar putea fi considerate raționale dacă reprezentau singurii pași înainte, posibili din punct de vedere istoric, în circumstanțele date. Aceasta este, desigur, ceea ce pretind apărătorii lor. Dar ei ar trebui să demonstreze că nu exista nicio altă opțiune, mai adecvată din punct de vedere istoric, deși eu cred că există.[185]

Trebuie reiterat că pasiunile de zădărnicire a vieții sunt un răspuns la fel de bun la nevoile existențiale ale oamenilor ca pasiunile favorabile vieții: ambele sunt profund umane. Cele dintâi se dezvoltă în mod necesar acolo unde sunt absente condițiile realiste pentru dezvoltarea celor din urmă. Omul care distruge poate fi considerat vicios deoarece distructivitatea este un viciu; dar el este uman. El nu „a regresat la stadiul existenței animale“ și nu este motivat de instincte animalice; el nu își poate modifica structura propriului creier. Ar putea fi considerat un *eșec existențial,* un om care nu a reușit să devină ce ar fi putut fi prin posibilitățile existenței sale. În orice caz, este o posibilitate reală ca omul să fie împiedicat în dezvoltarea sa și să devină vicios, la fel de reală ca posibilitatea de a se dezvolta plenar și de a fi productiv; rezultatul (într-un sens sau altul) depinde în mare măsură de prezența — sau absența — condițiilor sociale favorabile dezvoltării.

În același timp trebuie adăugat că, prin menționarea circumstanțelor sociale ca fiind responsabile de dezvoltarea omului, nu vreau să spun că el este victima neajutorată a circumstanțelor. Factorii de mediu favorizează sau împiedică dezvoltarea anumitor trăsături și stabilesc limitele în care acționează omul. Cu toate acestea, rațiunea și voința omului

sunt factori puternici în procesul dezvoltării sale individuale și sociale. Nu istoria îl face pe om; omul se creează pe sine în cursul istoriei. Numai gândirea dogmatică, rezultatul inerției minții și inimii, încearcă să construiască scheme simpliste de tipul ori-ori care blochează orice înțelegere reală.[186]

Funcția psihică a pasiunilor

Omul trebuie să-și satisfacă necesitățile trupești pentru a supraviețui și instinctele îl motivează să acționeze în vederea supraviețuirii sale. Dacă instinctele i-ar determina cea mai mare parte a comportamentului, nu ar avea nicio problemă deosebită în a trăi și ar fi ca o „vacă mulțumită“ cu condiția să aibă suficientă mâncare.[187] Dar pentru om, doar satisfacerea pulsiunilor sale organice nu îl face fericit, și nici nu-i garantează sănătatea psihică. Și problema lui nu este nici de a-și satisface întâi necesitățile fizice și apoi, ca un fel de lux, să-și dezvolte pasiunile caracteriale. Acestea din urmă sunt prezente încă de la începutul existenței sale și adesea au chiar o forță mai mare decât pulsiunile lui organice.

Dacă observăm comportamentul individual și pe cel de masă, vom descoperi că dorința de a satisface foamea și dorința sexuală constituie doar o mică parte a motivației umane. Motivațiile majore ale omului sunt pasiunile sale raționale și iraționale: aspirația spre iubire,[188] tandrețe, solidaritate, libertate și adevăr, la fel ca pulsiunea de a controla, de a supune, de a distruge; narcisismul, lăcomia, invidia, ambiția. Aceste pasiuni îl mișcă și îl incită; ele constituie materialul din care sunt făcute nu numai visele, dar și toate religiile, miturile, teatrul, arta — pe scurt, tot ceea ce face ca viața să aibă sens și să merite trăită. Oamenii motivați de astfel de pasiuni își riscă viața. Ei se pot sinucide atunci când nu reușesc să atingă obiectivul pasiunii lor; dar nu se sinucid din lipsa satisfacției

sexuale, și nici chiar dacă nu au ce mânca. Dar fie că sunt conduși de ură sau iubire, puterea pasiunii lor umane este aceeași.

Nu este nicio îndoială că așa stau lucrurile. Este mai dificil de răspuns de ce. Totuși se pot oferi unele speculații ipotetice.

Prima este o sugestie pe care numai neurofiziologii o pot examina. Având în vedere că creierul are nevoie de excitație constantă, un fapt pe care l-am discutat deja, se poate presupune că această nevoie ar face necesară existența unor aspirații pătimașe deoarece doar ele pot furniza o excitație constantă.

O altă ipoteză rezidă într-un alt domeniu deja tratat în această lucrare — unicitatea experienței umane. După cum am afirmat, faptul că omul este conștient de sine, de neputința și izolarea sa, pare să facă de nesuportat faptul de a trăi doar ca un obiect. Toate acestea erau, desigur, bine cunoscute de către majoritatea gânditorilor, dramaturgilor și romancierilor de-a lungul timpului. Își poate cineva imagina cu adevărat că miezul tragediei oedipiene este frustrarea dorințelor sexuale ale lui Oedip față de mama sa? Sau că Shakespeare ar fi putut scrie un Hamlet centrat în jurul frustrării sexuale a personajului principal al piesei? Totuși, aceasta este exact ceea ce par să-și imagineze psihanaliștii clasici, și, odată cu ei, alți reducționiști contemporani.

Pulsiunile instinctuale ale omului sunt necesare, dar triviale; pasiunile omului ce îi adună energia în căutarea obiectivului lor aparțin tărâmului devoțiunii și al sacrului. Sistemul trivialului este acela al „câștigării existenței“; sfera „sacrului“ este aceea a vieții dincolo de supraviețuirea fizică — este sfera în care omul își joacă soarta, adesea viața, sfera în care își au rădăcinile cele mai profunde motivații ale sale, acelea care fac ca viața să merite trăită.[189]

În încercarea sa de transcende trivialitatea vieții sale omul este împins să caute aventura, să privească dincolo și chiar să depășească granițele existenței umane. Aceasta este esența marilor virtuți și a marilor vicii, a creației precum și a distrugerii, atât de tentante și de atractive. Eroul este acela care are curajul de-a merge până la limite fără să cadă pradă fricii sau îndoielii. Omul obișnuit este un erou chiar și în încercarea sa eșuată de a fi erou; el este motivat de dorința de a da un sens vieții sale și de patima de a merge cât de departe poate *el* către hotarele sale.

Acest tablou necesită o clarificare. Indivizii trăiesc într-o societate care le furnizează tipare prefabricate care pretind să dea un sens vieții lor. În societatea noastră, de exemplu, li se spune că a avea succes, a „câștiga o pâine“, a forma o familie, a fi un bun cetățean, a consuma bunuri și plăceri dau sens vieții. Dar în vreme ce pentru majoritatea oamenilor această sugestie funcționează la nivel conștient, ei nu dobândesc un sentiment autentic de importanță, nu compensează goliciunea din interiorul lor. Tiparele sugerate sunt cusute cu ață albă și eșuează din ce în ce mai frecvent. Că astfel se întâmplă în zilele noastre pe scară largă este evidențiat de creșterea dependenței de droguri, de lipsa de interes autentic față de orice, de declinul creativității intelectuale și artistice și de creșterea violenței și distructivității.

---

[155] Excepții: dintre greci ar fi stoicii, apărători ai egalității tuturor oamenilor, iar în Renaștere, umaniști precum Erasmus, Thomas More și Juan Luis Vives.

[156] Richard M. Bucke este un psihiatru canadian, prieten cu Emerson, o minte curajoasă și creativă și una dintre personalitățile de marcă ale psihiatriei din America de Nord la vremea sa. Deși a fost complet uitat de psihiatri, cartea sa *Cosmic Consciousness (*ed. rev. 1946) este citită de aproape o sută de ani de către

nespecialiști.

[157] Cf. discuția din D. Pilbeam (1970); vezi, de asemenea, M.F.A. Montagu (1967) și G. Smolla (1967).

[158] Cf. pentru înțelegerea concepției lui Marx despre natura umană, E. Fromm (1961, 1968).

[159] Termenul „instinct“ este folosit aici într-un sens lărgit, pentru facilitarea discuției. Nu este folosit în sensul vechi al „instinctului“ care exclude învățarea, ci în sensul de „pulsiune organică“ (*organic drive*).

[160] C. Judson Herrick a încercat să ne ofere o idee aproximativă a potențialului circuitelor neuronale: „Fiecare neuron al cortexului cerebral este învăluit într-o rețea de fibre foarte fine de mare complexitate, dintre care unele vin din zone foarte îndepărtate. Am putea spune cu certitudine că majoritatea neuronilor corticali sunt legați direct sau indirect de fiecare zonă corticală. Aceasta este baza anatomică a proceselor asociațiilor corticale. Interconexiunile acestor fibre de legătură formează un mecanism anatomic ce permite, în timpul unui șir de legături corticale, numeroase combinații funcționale diferite ale neuronilor corticali care depășesc cu mult orice alte cifre sugerate vreodată de astronomi în legătură cu măsurarea distanțelor dintre stele. (...) Tocmai capacitatea de a face acest tip de combinări și recombinări ale elementelor nervoase este ceea ce determină valoarea practică a sistemului. (...) Dacă un milion de celule nervoase corticale s-ar conecta între ele în grupuri de câte doar doi neuroni, în toate combinațiile posibile, numărul diferitelor tipare de conexiuni interneuronale ar fi de 10**2 182 000**. (...) Pe baza structurii cunoscute a cortexului, (...) numărul de conexiuni intercelulare prezente anatomic și disponibile pentru utilizare într-o serie scurtă de neuroni corticali ai ariei vizuale excitate simultan de imaginea de pe retină (...) ar depăși cu mult acel 10**2 182 000** menționat mai sus ca fiind combinația teoretic posibilă în grupuri de câte două“ (C.J. Herrick, 1928). Pentru comparație, Livingston adaugă: „Să ne amintim că numărul de atomi din univers este estimat la aproximativ 10**66.“**

[161] Această distincție între cele două tipuri de pulsiuni corespunde fundamental celei făcute de Marx. El vorbea despre două feluri de pulsiuni și pofte umane: cele „*constante*“ sau fixe — precum foamea sau pulsiunea sexuală — care sunt parte integrantă a naturii umane și pot fi modificate doar în forma și direcția pe care o iau în diverse culturi, și „*poftele relative*“, care „își datorează originea anumitor structuri sociale și în anumite condiții de producție și comunicare“ (K. Marx și F. Engels, MEGA, vol. 5, traducerea mea). El caracteriza unele dintre aceste pofte ca „inumane“, „depravate“, „nenaturale“ și „imaginare“.

[162] Materialul din paginile următoare este o extindere a unei discuții a aceluiași subiect (E. Fromm, 1947 și 1955); pentru a evita repetiția, am oferit doar o variantă prescurtată a materialului anterior.

[163] Termenul „transcendență“ este folosit, în mod tradițional, într-un cadru de referință teologic. Gândirea creștină consideră că transcendența omului înseamnă transcendența dincolo de sine întru Dumnezeu; astfel, teologia încearcă să demonstreze necesitatea credinței în Dumnezeu cu ajutorul nevoii de transcendență a omului. Totuși, această logică este eronată cu excepția cazului în care conceptul de Dumnezeu este folosit într-un sens pur simbolic pentru a desemna „noneul“. Există o nevoie de a-și transcende poziția egocentristă, narcisică, izolată, spre o poziție de conectare cu ceilalți, de deschidere în fața lumii, pentru a scăpa din iadul egocentrismului și, implicit, al închisorii eului. Sisteme religioase, precum budismul, au postulat acest tip de transcendență fără vreo referire la un zeu sau o putere supraumană; la fel și Meister Eckhart, în cele mai curajoase formulări ale sale.

[164] Una dintre realizările lui Freud este aceea de a fi descoperit profunzimea fixației față de mamă ca problemă centrală a dezvoltării normale și patologice („complexul Oedip“). Dar propriile sale premise filosofice l-au forțat să interpreteze această fixație ca fiind una sexuală, și astfel a restrâns importanța descoperirii sale. Abia către sfârșitul vieții a început să înțeleagă că exista și un atașament preoedipian față de mamă. Dar nu a putut depăși aceste observații mai degrabă marginale și nu a revizuit conceptul mai vechi al „incestului“. Câțiva psihanaliști, în special S. Ferenczi și elevii săi, și mai recent J. Bowlby (1958 și 1969), au observat natura adevărată a fixației față de mamă. Experimente recente cu primate (H.R. Harlow, J.L. McGaugh și R.F. Thompson, 1971) și cu bebeluși (R. Spitz și G. Cobliner, 1965) au demonstrat clar importanța supremă a legăturii cu mama. Datele analitice dezvăluite arată rolul aspirațiilor incestuoase nesexuale în viața persoanelor normale, ca și a celor nevrotice. Dat fiind că am subliniat acest aspect în lucrările mele de multă vreme, voi cita aici doar ultima abordare din *The Sane Society* (1955) și din *The Hart of Man* (1964). Despre simbioză, vezi în E. Fromm (1998, 1955, 1964); de asemenea, în M.S. Mahler (1968), studiu bazat pe lucrările ei anterioare începând din 1951.

[165] De asemenea, D.E. Schecter, comunicare personală.

[166] Pentru evitarea unei neînțelegeri, aș vrea să subliniez că nu se poate izola un singur factor (o unică interdicție) de situația interpersonală generală din care face parte. Dacă interdicția apare într-o context neopresiv, nu va avea consecințele pe

care le are atunci când servește la zdrobirea voinței copilului.

[167] Îi sunt îndatorat lui R.G. Heath pentru a-mi fi arătat câteva dintre aceste maimuțe „catatonice“ la Departamentul de psihiatrie de la Tulane University, New Orleans, Louisiana.

[168] Îi sunt îndatorat lui D.E. Schecter pentru permisiunea de a-i citi lucrarea în stadiul de manuscris.

[169] Cf. seria de lucrări ale lui W.H. Bexton *et al.* (1954), W. Heron *et al.* (1956), T. H. Scott *et al.* (1959) și B. K. Doane *et al.(*1959).

[170] Ideea că manifestau reacții cvasipsihotice se bazează, după părerea mea, pe o interpretare eronată a datelor.

[171] Cf. A. Burton (1967), care numește depresia „boala societății noastre“, și W. Heron (1957). Am arătat importanța plictiselii care se răspândește în societatea noastră și a funcției sale generatoare de agresivitate în *The Revolution of Hope* (1968a), ca și în scrierile mele anterioare.

[172] Aces vis și comentariile mi-au fost relatate de către un psihoterapeut în formare a cărui activitate o supervizam în urmă cu mai mulți ani.

[173] Dr. H.D. Esler, comunicare personală.

[174] Îi sunt recunoscător lui R.G. Heath pentru comunicările personale extrem de interesante cu privire la pacienții care suferă de forme extreme de plictiseală, precum și pentru a-mi fi oferit posibilitatea de a intervieva doi astfel de pacienți. Cf., de asemenea, R.G. Heath (1964).

[175] Mult din ceea ce urmează se bazează pe comunicări personale ale lui H.D. Esler, care își va publica materialul într-o carte viitoare.

[176] Izbucniri bruște de violență pot fi provocate de boli ale creierului, precum tumorile, și astfel de cazuri nu au, desigur, nicio legătură cu stările de plictiseală depresivă.

[177] Nu am intenția să spun că animalele nu au *deloc* caracter. Fără îndoială, ele au propria individualitate, ceea ce îi este familiar oricui cunoaște bine o specie de animale. Dar trebuie luat în considerare că această individualitate este într-o oarecare măsură una de temperament, o dispoziție moștenită genetic, și nu o trăsătură dobândită. Mai mult decât atât, întrebarea dacă animalele au sau nu caracter este la fel de puțin productivă ca și întrebarea mai veche dacă animalele au inteligență sau nu. Se presupune că cu cât un animal este mai determinat de instincte, cu atât mai puțin putem vorbi despre elemente de caracter și invers.

[178] El adaugă că mamiferele și multe alte forme de viață nu ar putea supraviețui mai mult de o generație fără un comportament de cooperare încorporat, confirmând

astfel descoperirile lui P. Kropotkin din celebra sa carte *Mutual Aid* (1955).

[179] Experiența împărtășită este exact baza oricărei înțelegeri psihologice; înțelegerea inconștientului unei alte persoane presupune că îl înțelegem pe celălalt deoarece avem acces la propriul nostru inconștient și astfel îi putem împărtăși experiența. Cf. E. Fromm, D.T. Suzuki și R. De Martino (2015).

[180] Excepția remarcabilă față de viziunea convențională legată de mediu este cea a lui Marx, chiar dacă marxismul vulgar în versiunea sa stalinistă sau reformistă a făcut totul pentru a ascunde acest lucru. Marx a propus un concept de „natură umană generală“ ca distinctă de „natura umană modificată în fiecare epocă istorică“ (K. Marx, 1966). Din punctul lui de vedere, anumite condiții sociale, precum capitalismul, produc un om „schilodit“. Socialismul, așa cum l-a conceput el, ar conduce la autorealizarea plenară a omului.

[181] Cf. E. Fromm (1955).

[182] Cf. critica excepțională a științelor sociale a lui S. Andreski (1972).

[183] Acesta este punctul crucial în care Sartre nu a înțeles sau integrat niciodată cu adevărat gândirea lui Marx, încercând să îmbine teoria esențial voluntaristă cu teoria despre istorie a lui Marx. Cf. critica excelentă la adresa lui Sartre făcută de R. Dunayevskaya (1973).

[184] Deși această utilizare a termenului „rațional“ nu este specifică terminologiei filosofice actuale, își are baza în tradiția occidentală. Pentru Heraclit *logos* (tradus prin latinescul *ratio*) este un principiu fundamental de organizare a universului, legat de semnificația comună în timpul lui, a logosului ca „proporție“ (W. K. Guthrie, 1962). Tot la Heraclit, a urma logosul înseamnă „a fi treaz“. Aristotel folosește logos ca rațiune într-un context etic (*Etica Nicomachică,* V. 1134a) și frecvent în combinația „rațiune justă“. Thoma Aquino vorbește despre „apetit rațional“ (*appetitus rationalis)* și face diferența între rațiunea referitoare la acțiuni și fapte și rațiunea legată doar de cunoaștere. Spinoza vorbește despre afecte raționale și iraționale, Pascal despre o „gândire afectivă“. Pentru Kant, rațiunea (*Vernunft*) practică are funcția de a recunoaște ceea ce *trebuie făcut*, în vreme ce gândirea teoretică ajută la recunoașterea a *ce este*. Vezi, de asemenea, și folosirea de către Hegel a raționalității cu referire la emoții. În sfârșit, vreau să menționez în această scurtă trecere în revistă afirmația lui Whitehead, potrivit căruia „funcția rațiunii este să promoveze arta de a trăi“ (A. N. Whitehead, 1967).

[185] Această chestiune a fost mult umbrită de sistemul freudian Se-Eu-Supraeu. Această diviziune a obligat teoria psihanalitică să considere ca făcând parte din Eu tot ceea ce nu aparținea Se-ului sau Supraeului și această abordare simplistă (deși adesea

foarte sofisticată) a blocat analiza problemei raționalității.

[186] Omul nu este niciodată atât de încorsetat încât o schimbare fundamentală, stimulată de un număr de întâmplări și experiențe posibile, să nu fie posibilă la un moment dat în viața sa. Potențialul său de afirmare a vieții nu este niciodată mort și nimeni nu poate prezice vreodată că nu va ieși la lumină. Acesta este motivul pentru care convertirea (mântuirea) autentică poate apărea. Ar fi nevoie de o carte întreagă pentru a demonstra această teză. Mă voi referi aici doar la bogatul material despre schimbările profunde care pot surveni în terapia psihanalitică și multe alte schimbări care se petrec „spontan“. Cea mai impresionantă dovadă pentru faptul că mediul influențează, dar nu determină, este oferită de istorie. Chiar și în cele mai vicioase societăți există întotdeauna personalități marcante care întrupează cea mai înaltă formă a existenței umane. Unii dintre ei au fost purtători de cuvânt ai umanității, „mântuitori“, fără de care oamenii și-ar fi pierdut viziunea asupra obiectivelor lor; alții au rămas necunoscuți. Ei sunt cei la care se referă legendele evreiești ca fiind cei treizeci și șase de oameni drepți în fiecare generație, a căror existență garantează supraviețuirea omenirii.

[187] Această imagine trebuie completată chiar și cu privire la animalele care au nevoi dincolo de supraviețuirea fiziologică — de exemplu, nevoia de a se juca.

[188] Desigur că și puii de animale au nevoie de „iubire“ și nu e mare diferență între aceasta și cea resimțită de bebeluși. Dar diferă de iubirea umană nonnarcisică la care mă refer aici.

[189] Pentru a putea aprecia adecvat această distincție, trebuie reamintit că ceea ce o persoană *numește* sacru nu este neapărat astfel. Astăzi, de exemplu, conceptele și simbolurile creștinătății sunt considerate sacre, deși ele nu mai suscită o implicare pasională din partea majorității credincioșilor; pe de altă parte, aspirația pentru cucerirea naturii, pentru glorie, putere sau bani, care sunt adevăratele obiecte ale devoțiunii, nu sunt numite sacre deoarece nu au fost integrate într-un sistem religios explicit. În timpurile moderne lucrurile au stat altfel doar în mod excepțional, când s-a vorbit despre „egoism sacru“ (într-un sens național) sau despre „răzbunare sacră“.

CAPITOLUL 11

Agresivitatea malignă: cruzimea și distructivitatea

Distructivitatea fățișă

Anumite experiențe arhaice profund înrădăcinate, care adesea îi par observatorului modern dovezi ale acțiunilor distructive înnăscute ale omului, sunt foarte diferite de distructivitate. Totuși, o analiză mai detaliată poate demonstra că, deși au ca rezultat acte distructive, motivația acestor experiențe nu este patima de a distruge.

Un exemplu este patima vărsării de sânge, adesea numită „poftă de sânge“. Practic, a vărsa sângele cuiva înseamnă a-l omorî, și astfel „a ucide“ și „a vărsa sânge“ sunt sinonime. Totuși se ridică întrebarea dacă nu ar putea exista o plăcere arhaică de a vărsa sânge, diferită de plăcerea de a ucide.

La un nivel profund, arhaic, al experienței, sângele este o substanță foarte specială. La modul foarte general a fost echivalat cu viața și forța vitală și este una dintre cele trei substanțe sacre emanate de corp. Celelalte două sunt sperma și laptele. Sperma exprimă masculinitate, în vreme ce laptele exprimă feminitate și creativitate maternă și ambele erau considerate sacre în multe culturi și ritualuri. Sângele transcende diferența dintre bărbat și femeie. În cele mai profunde straturi ale experienței, prin vărsarea de sânge se captează în mod magic însăși forța vieții.

Folosirea sângelui pentru scopuri religioase este bine cunoscută. Preoții templului evreiesc împrăștiau sângele animalelor sacrificate ca parte a slujbei; preoții azteci ofereau zeilor inimile încă pulsând ale victimelor lor. În multe tradiții rituale frăția este confirmată simbolic prin amestecarea sângelui persoanelor în cauză.

De vreme ce sângele este „sucul vieții“, a bea sânge este, în multe cazuri, trăit ca o amplificare a propriei energii vitale. În orgiile bahice precum și în ritualurile dedicate lui Ceres, o parte a misterului consta în consumarea cărnii crude a animalului și a sângelui acestuia. În festivalurile dionisiace din Creta, participanții obișnuiau să smulgă cu dinții carnea de pe animalele încă vii. Astfel de ritualuri pot fi, de asemenea, întâlnite în legătură cu mulți zei și zeițe subpământene (J. Bryant, 1775). J.G. Bourke menționează că arienii care au invadat India îi disprețuiau pe indienii Dasyu pentru că mâncau carne crudă de om și de animale și își exprimau dezgustul firesc numindu-i „mâncători de carne crudă“.[190] Foarte strâns legate de consumul de sânge și de carne crudă sunt tradițiile unor triburi primitive care încă există. La anumite ceremonii religioase este datoria indienilor Hamatsa din nord-vestul Canadei să muște o bucată din mâna, piciorul sau pieptul unui om.[191] Chiar și în timpurile mai recente se poate vedea cum consumul de sânge este considerat dătător de sănătate. După un obicei bulgar, unui om înspăimântat i se dădea inima încă pulsând a unei porumbițe, pentru a-l ajuta să-și revină din spaimă (J.G. Bourke, 1913). Chiar și într-o religie foarte evoluată precum cea romano-catolică găsim practica arhaică de a bea vin după ce a fost consacrat ca fiind sângele lui Hristos; și ar fi o deformare reducționistă să presupunem că acest ritual este expresia impulsurilor distructive, mai degrabă decât o afirmare a vieții și o expresie a comuniunii.

Pentru omul modern vărsarea de sânge pare să nu fie nimic altceva decât distructivitate. Desigur că dintr-un punct de vedere „realist“ așa stau lucrurile, dar dacă se ia în considerare nu numai actul în sine, ci și semnificația sa la nivelurile cele mai profunde și mai arhaice ale experienței, atunci se poate ajunge la o concluzie diferită. Prin vărsarea propriului sânge sau al altcuiva, individul este în contact cu forța vitală; aceasta poate fi în sine o experiență amețitoare la nivel arhaic și, când este o ofrandă adusă zeilor, poate fi un gest al celei mai sacre devoțiuni; dorința de a distruge nu are cum să fie aici un motiv.

Considerații similare se aplică și fenomenului canibalismului. Cei care pledează în favoarea distructivității înnăscute a omului au folosit adesea canibalismul ca argument major pentru a-și susține teoria. Ei subliniază faptul că în peșterile de la Chou-Kou-Tien s-au descoperit cranii pe la baza cărora fusese extras creierul. S-a speculat că acest lucru se făcea pentru a mânca creierul, al cărui gust se presupune că era apreciat de către ucigași. Aceasta este, desigur, o posibilitate, deși una care corespunde mai degrabă cu viziunea consumatorului modern. O explicație mai probabilă este că acest creier era folosit în scopuri magic-rituale. Așa cum am arătat mai devreme, aceasta este poziția adoptată de A.C. Blanc (1961) care a descoperit asemănări puternice între craniile Omului din Pekin și cele găsite la Muntele Circeo, datate aproape jumătate de milion de ani mai târziu. Dacă această interpretare este corectă, același lucru este valabil pentru canibalismul ritual și vărsarea și consumul de sânge rituale.

Cu certitudine, canibalismul neritual a fost o practică obișnuită la popoarele „primitive“ din ultimele secole. Din tot ce știm despre caracterul vânătorilor-culegătorilor care încă există în zilele noastre sau din ce putem presupune despre cei preistorici, ei nu erau ucigași, și este puțin probabil că erau

canibali. Mumford afirmă succint: „Așa cum omul primitiv era incapabil de propriile noastre manifestări masive de cruzime, tortură și exterminare, tot astfel s-ar putea să fi fost complet nevinovat de omucidere pentru hrană“ (L. Mumford, 1967).

Remarcile de mai sus sunt menite a fi un avertisment împotriva unei interpretări pripite a oricărui comportament distructiv ca rezultat al unui instinct distructiv, în loc să admitem frecvența motivațiilor religioase și nedistructive din spatele unui astfel de comportament. Ele nu au menirea de a minimaliza izbucnirile de cruzime autentică și distructivitate, temă spre care ne îndreptăm acum.

Forme spontane

Distructivitatea[192] apare în două forme: spontană și determinată de structura de caracter. Prin cea dintâi mă refer la izbucnirea unor impulsuri distructive latente (nu neapărat refulate) care sunt activate de circumstanțe ieșite din comun, spre deosebire de prezența permanentă, deși nu întotdeauna exprimată, a trăsăturilor de caracter distructive.

Izvoare istorice

Cea mai amplă — și înspăimântătoare — documentare pentru formele aparent spontane de distructivitate se găsește în izvoarele istoriei civilizate. Istoria războiului este o înșiruire de crime și torturi, fără milă și fără discriminare, ale căror victime au fost bărbați, femei și copii. Multe dintre acestea dau impresia unor orgii distructive, în care nici factorii convenționali și nici cei autentic morali nu au avut vreun efect inhibitor. Crima era încă cea mai blândă manifestare a distructivității. Dar orgiile nu se opreau aici: bărbații erau castrați, femeile eviscerate, prizonierii erau crucificați sau aruncați la lei. Aproape că nu există act distructiv pe care

mintea umană să-l fi imaginat și care să nu fi fost pus în practică iar și iar. Am fost martorii aceleiași frenezii ucigașe reciproce a sute de mii de hinduși și musulmani în India în vremea separării, și în Indonezia în pogromul anticomunist din 1965, unde, conform unor surse diverse, au fost uciși între patru sute de mii și un milion de comuniști reali sau presupuși, pe lângă mulți chinezi (M. Caldwell, 1968). Nu este nevoie să merg mai departe cu descrierea mai detaliată a manifestărilor distructivității umane: ele sunt bine cunoscute și, în plus, adesea citate de cei care doresc să demonstreze că distructivitatea este înnăscută, ca de exemplu D. Freeman (1964).

În ce privește cauzele distructivității, acestea vor fi tratate când vom discuta despre sadism și necrofilie. Am menționat aici aceste izbucniri pentru a da exemple de distructivitate care nu este legată de structura de caracter, așa cum este cazul caracterului sadic și necrofil. Dar aceste explozii distructive nu sunt spontane în sensul că ele ar izbucni fără niciun motiv. În primul rând, există întotdeauna condiții externe care le stimulează, ca războaiele, conflictele religioase și politice, sărăcia, plictiseala extremă și caracterul neînsemnat al individului. În al doilea rând, există motive subiective: narcisismul de grup exagerat la nivel național și religios, ca în India, o anumită predispoziție la o stare de transă, ca în părți ale Indoneziei. Nu firea umană își face brusc apariția, ci potențialul distructiv care este alimentat de anumite condiții permanente și mobilizat de evenimente traumatice subite. Fără acești factori provocatori, energiile distructive ale acestor populații par a fi latente, spre deosebire de *caracterul* distructiv, care este o sursă constantă de energie.

Distructivitatea răzbunătoare

Distructivitatea răzbunătoare este o reacție spontană la o suferință intensă și nejustificată cauzată unei persoane sau membrilor unui grup cu care aceasta se identifică. Diferă de agresivitatea defensivă normală în două aspecte: (1) Apare *după* ce răul s-a produs, și astfel nu este o apărare împotriva unui pericol *amenințător*. (2) Are o intensitate mult mai mare și este adesea crudă, lacomă și insațiabilă. Chiar limba exprimă această trăsătură particulară a răzbunării în expresia „sete de răzbunare“.

Nici nu mai este nevoie să subliniem cât de răspândită este agresivitatea răzbunătoare, atât în rândul indivizilor, cât și al grupurilor. O găsim în forma răzbunării sângeroase ca instituție practic în întreaga lume: estul și nord-estul Africii, Congo Superior, Africa de Vest, la multe triburi de frontieră în nord-estul Indiei, în Bengal, Noua Guinee, Polinezia, în Corsica (până recent) și a avut o largă răspândire printre aborigenii nord-americani (M.R. Davie, 1929). Răzbunarea sângelui este o datorie sacră care cade în sarcina unui membru al familiei, clanului sau tribului care trebuie să ucidă un membru al dușmanului dacă unul de-al său a fost ucis. Spre deosebire de simpla pedeapsă, unde crima este ispășită prin pedepsirea criminalului sau grupului căreia îi aparține, în cazul răzbunării sângelui pedepsirea agresorului nu pune capăt lanțului de răzbunări. Uciderea punitivă reprezintă o nouă crimă care, la rândul ei, obligă membrii grupului pedepsit să-l pedepsească pe cel care a pedepsit și tot așa la infinit. Teoretic, răzbunarea sângelui este un lanț nesfârșit, și de fapt duce uneori la dispariția familiilor sau a unor grupuri mai mari. Răzbunarea sângelui poate fi întâlnită — deși ca excepție — chiar la populații foarte pașnice precum groenlandezii, care nu cunosc semnificația războiului, dar, după cum scrie Davie: „Această

practică este vag dezvoltată și, de regulă, datoria nu apasă foarte greu asupra supraviețuitorilor“ (M.R. Davie, 1929).

Nu doar răzbunarea sângelui, ci și toate formele de pedeapsă — de la cele primitive până la cele moderne — sunt o expresie a răzbunării (K.A. Menninger, 1968). Exemplul clasic este *lex talionis* din Vechiul Testament. Amenințarea pedepsirii unei fapte rele până la a treia și a patra generație trebuie, de asemenea, considerată o expresie a răzbunării de către un zeu ale cărui porunci au fost încălcate, chiar dacă se pare că se încerca de fapt slăbirea conceptului tradițional prin adăugarea „arătării de milă pentru mii de oameni, a iertării inechității, încălcărilor și păcatului“. Aceeași idee poate fi găsită la multe societăți primitive — de exemplu, în legea iacuților, care spune: „Sângele unui bărbat, dacă este vărsat, cere ispășire“. La iacuți, copiii celui ucis se răzbunau pe copiii ucigașului până la a noua generație (M.R. Davie, 1929).

Nu se poate nega că răzbunarea sângelui, ca și legea penală, așa proaste cum sunt, nu au și o anumită funcție socială de menținere a stabilității sociale. Întreaga putere a setei de răzbunare poate fi văzută în acele cazuri în care această funcție lipsește. Astfel, un mare număr de germani au fost motivați de dorința de răzbunare din cauza pierderii războiului din 1914–1918, sau, mai precis, din cauza nedreptății tratatului de pace de la Versailles. Iar aici atât la condițiile materiale impuse, cât mai ales la pretenția ca guvernul german să accepte întreaga responsabilitate pentru izbucnirea războiului. Este un fapt notoriu că atrocități reale sau pretinse pot aprinde cea mai intensă furie și sete de răzbunare. Hitler a făcut din presupusa maltratare a minorităților germane din Cehoslovacia centrul propagandei de dinainte de a ataca țara; masacrul în masă din Indonezia în 1965 a fost inițial iscat de povestea mutilării unor generali care i se opuseseră lui Sukarno. Un exemplu de sete de

răzbunare care a durat aproape două mii de ani este reacția la execuția, se spune că de către evrei, a lui Isus; strigătul „ucigașii lui Cristos“ a fost în mod tradițional una dintre sursele majore de antisemitism violent.

De ce este răzbunarea o patimă atât de profundă și de intensă? Nu pot decât să ofer unele speculații. Să luăm întâi în considerare ideea că răzbunarea este, într-un anume sens, un act magic. Prin distrugerea celui care a comis atrocitatea, fapta lui este în mod magic desfăcută. Aceasta își găsește încă expresia în zilele noastre prin aceea că, prin pedeapsă, „criminalul și-a plătit datoria“; cel puțin în teorie, el este precum cineva care nu a înfăptuit nicio crimă. Se poate spune că răzbunarea este o reparație magică; dar chiar presupunând că așa stau lucrurile, de ce este atât de intensă această dorință de reparație? Probabil că omul este înzestrat cu un simț elementar al justiției; acesta s-ar putea datora unui sentiment profund al „egalității existențiale“; toți suntem născuți din mame, am fost neajutorați odată și cu toții vom muri.[193] Deși omul nu se poate adesea apăra de răul pe care i-l fac ceilalți, în dorința sa de răzbunare el încearcă să șteargă cu buretele totul, negând, în mod magic, că răul s-ar fi comis vreodată. (Se pare că invidia[194] are aceeași origine. Cain nu putea suporta faptul că fusese respins în vreme ce fratele său fusese acceptat. Respingerea fusese arbitrară și nu stătea în puterea lui să schimbe ceva; această nedreptate fundamentală a provocat o astfel de invidie, încât echilibrul nu s-a putut restabili decât prin uciderea lui Abel.) Dar este mai mult decât atât atunci când este vorba de răzbunare. Omul pare să-și ia dreptatea în propriile mâini atunci când Dumnezeu sau autoritățile civile eșuează. Este ca și cum în patima răzbunării omul se ridică la rangul lui Dumnezeu și al îngerilor răzbunării. Actul răzbunării poate fi momentul său de glorie tocmai datorită acestei

autoînălțări.

Putem să mai propunem câteva ipoteze. Cruzimi precum mutilarea fizică, castrarea și tortura violează cerințele minime de conștiință morală comune tuturor oamenilor. Este oare patima răzbunării pe cei care comit astfel de acte inumane mobilizată de această conștiință elementară? Sau ar putea fi, în plus, o apărare împotriva conștientizării propriei distructivități prin mecanismul proiecției: ei — nu eu — sunt distructivi și cruzi?

Răspunsurile la aceste întrebări necesită studii mai aprofundate ale fenomenului răzbunării.

Considerațiile oferite până acum par, totuși, să susțină ideea că patima răzbunării este atât de profundă, încât trebuie considerată ca fiind prezentă la toți oamenii. Cu toate acestea, faptele nu confirmă această presupunere. Deși este, într-adevăr, larg răspândită, există diferențe mari în grad, până la nivelul la care unele culturi[195] sau unii indivizi par a avea doar urme minime ale sale. Trebuie că există factori care să explice această diferență. Un astfel de factor este cel al sărăciei în raport cu abundența. Persoana — sau grupul — care are încredere în viață și se bucură de ea, ale cărei resurse materiale pot să nu fie îmbelșugate, dar să fie suficiente, cât să nu stârnească zgârcenia, va fi mai puțin dornică de reparație decât o persoană anxioasă, avară, care se teme că niciodată nu va putea recupera pierderile.

Cam atât se poate afirma cu un grad oarecare de probabilitate; setea de răzbunare poate fi marcată pe o linie având la un capăt oameni în care nimic nu va trezi dorința de răzbunare; aceștia sunt oamenii care au atins un nivel de dezvoltare care, în termeni budiști sau creștini, este idealul. La celălalt capăt ar fi cei care au un caracter anxios, avar sau extrem de narcisic, pentru care chiar și cea mai mică pagubă va

isca o dorință intensă de răzbunare. Acest tip ar putea fi exemplificat de cel care cere o pedeapsă severă pentru hoțul care i-a furat câțiva dolari; sau de un profesor desconsiderat de un student care îi face acestuia un raport negativ atunci când i se cere să scrie o recomandare pentru un post bun; sau un client care a fost tratat „necorespunzător“ de către un vânzător și se plânge managerului, cerând ca omul să fie concediat. În aceste cazuri avem de-a face cu un caracter în care răzbunarea este o prezență constantă.

Distructivitatea extatică

Victimă a conștientizării neputinței și singurătății sale, omul poate încerca să-și compenseze povara existențială prin „eh-stasis“, prin „ieșirea din sine“, și astfel să recâștige unitatea în interiorul său, dar și cu natura. Există multe moduri de a face acest lucru. Unul foarte efemer este oferit de natură în forma actului sexual. Se poate spune că această experiență este prototipul natural al concentrării totale și al extazului vremelnic; îl poate include pe partenerul sexual, dar prea des rămâne o experiență narcisică pentru fiecare dintre parteneri, care simt eventual recunoștință reciprocă pentru plăcerea pe care și-au oferit-o (simțită convențional ca iubire).

Ne-am referit deja la alte moduri simbiotice, mai intense și de durată, de a atinge extazul. Le găsim în culturile religioase, ca dansul extatic, consumul de droguri, orgiile sexuale frenetice sau stările de transă autoinduse. Un exemplu remarcabil de stare autoindusă îl reprezintă ceremoniile generatoare de transă din Bali. Ele sunt interesante în special în legătură cu fenomenul agresivității deoarece într-unul dintre dansurile ceremoniale[196] participanții folosesc un *kris* (un anumit fel de pumnal) cu care se taie (și ocazional și pe alții) atunci când se află în culmea transei (J. Below, 1960 și V. Monteil, 1970).

Există și alte forme de extaz în care ura și distructivitatea se află în centrul experienței. Un exemplu este „cultul ursului“ la triburile nordice. Acesta era un ritual inițiatic în care unui tânăr i se inducea o stare de identificare cu un urs. Inițiatul ataca oameni, încercând să-i muște, fără să vorbească și scoțând doar sunete ca un urs. A atinge această stare de transă era cea mai mare împlinire a acestui ritual și participarea reprezenta începutul bărbăției independente. Expresia *furor teutonicus* sugerează natura sacră a acestui stadiu special al furiei. Merită menționate câteva trăsături ale acestui ritual. În primul rând, este o furie de dragul furiei, și nu direcționată către un dușman sau provocată de vreo vătămare sau insultă. Urmărește o stare de transă care în acest caz este organizată în jurul sentimentului copleșitor de furie. Este posibil ca inducerea acestei stări de transă să fi fost făcută cu ajutorul drogurilor (H.D. Fabing, 1956). Forța unificatoare a furiei absolute era necesară ca mijloc de a ajunge la experiența extazului. În al doilea rând, este o stare colectivă bazată pe tradiție, îndrumarea șamanilor și efectul participării de grup. În al treilea rând, este o încercare de regresie la stadiul existenței animale, în acest caz la cel al unui urs; inițiații se comportă ca un animal de pradă (ei sunt numiți *berserker* — „oameni în piele de urs“). În ultimul rând, este o stare tranzitorie de furie, și nu una cronică.

Un alt exemplu al unui ritual care a supraviețuit până în zilele noastre și care prezintă o stare de transă organizată în jurul furiei și distructivității poate fi observat într-un orășel spaniol. În fiecare an, la o anumită dată, bărbații se adună în piața mare, fiecare cu o tobă, mai mare sau mai mică. Exact la amiază încep să bată tobele și nu se opresc decât douăzeci și patru de ore mai târziu. După o vreme ei ating o stare de frenezie care, în cursul acestui proces continuu de batere a

tobelor, se transformă într-o stare de transă. Ritualul se încheie exact douăzeci și patru de ore mai târziu. Pielea multor tobe s-a rupt, mâinile toboșarilor sunt umflate și adesea sângerează. Cea mai remarcabilă trăsătură a acestui proces o reprezintă fețele participanților: sunt chipurile unor oameni aflați în transă și expresia lor este de furie frenetică.[197] Este evident că baterea tobelor dă expresie puternicelor impulsuri distructive. În vreme ce ritmul de la începutul ritualului ajută probabil la stimularea stării de transă, după o vreme, fiecare participant este posedat complet. Această patimă pune stăpânire pe toți și doar forța și intensitatea sa îi fac pe tobosari capabili să continue pentru douăzeci și patru de ore, în ciuda durerilor din palme și a oboselii generale din ce în ce mai mari.

Cultul distructivității

Similară în multe feluri cu distructivitatea extatică este dedicarea cronică a întregii sale vieți urii și distructivității. Nu doar o stare tranzitorie ca în cazul extazului, aceasta are fără îndoială funcția de a pune stăpânire pe întreaga persoană, de a o unifica în serviciul unui singur scop: acela de a distruge. Această stare este o adorație permanentă a unui zeu al distrugerii; adeptul său i-a dăruit întreaga sa viață.

Kern, von Salomon: Un caz clinic de idolatrie a distrugerii

Un exemplu excelent al acestui fenomen poate fi găsit în romanul autobiografic al lui E. Von Salomon (1930), unul dintre complicii la asasinarea în 1922 a lui W. Rathenau, liberalul și înzestratul ministru de externe german.

Von Salomon s-a născut în 1902 ca fiu al unui ofițer de poliție și era cadet militar când a izbucnit revoluția germană în 1918. Era plin de ură mocnită împotriva revoluționarilor și, în

egală măsură, împotriva clasei mijlocii burgheze care i se părea că era satisfăcută cu confortul existenței materiale și își pierduse spiritul de sacrificiu și devotamentul față de națiune. (Uneori era simpatizant al celei mai radicale aripi a revoluționarilor de stânga deoarece și ei doreau să răstoarne ordinea existentă.) Von Salomon s-a împrietenit cu un grup fanatic de ofițeri, cu mentalități asemănătoare, printre care se afla Kern, cel care mai târziu l-a asasinat pe Rathenau. În cele din urmă a fost prins și condamnat la cinci ani de închisoare.[198] Ca și eroul său, Kern, Von Salomon poate fi considerat un prototip al naziștilor, dar, spre deosebire de majoritatea celor din urmă, Von Salomon și grupul său nu erau caracterizați de oportunism sau de dorința fie și numai a unei vieți confortabile.

În romanul său autobiografic, Von Salomon spune despre sine: „Întotdeauna am simțit o plăcere specială de a distruge și astfel pot simți, în culmea durerii cotidiene, o plăcere care mă absoarbe pe măsură ce văd cum bagajul de idei și de valori se micșorează, cum arsenalul de idealisme s-a năruit bucată cu bucată până când nu a mai rămas nimic decât un morman de carne crudă cu nervi; nervi care, precum niște coarde tensionate, scot sunete vibrante și cu ecou în aerul rarefiat al izolării“.

Von Salomon nu fusese întotdeauna atât de devotat distructivității cum ar părea din această frază. Se pare că unii dintre prietenii săi, în special Kern, care l-a impresionat în mod excepțional, îl influențaseră prin atitudinea lor fanatică. O conversație foarte interesantă dintre Von Salomon și Kern arată venerația celui din urmă față de ură și distructivitatea absolută.

Von Salomon începe conversația spunând: „Vreau putere. Vreau un țel care să-mi umple ziua, vreau o viață plină de toată dulceața acestei lumi, vreau să știu că sacrificiile merită făcute“.

Kern îi răspunde furios: „La naiba, termină cu întrebările.

Spune-mi, dacă fericirea e ceea ce-ți dorești, dacă știi o fericire mai mare decât cea pe care o simțim doar în violența care ne face să pierim precum câinii“.

Câteva pagini mai departe, Kern spune: „N-aș putea suporta ideea ca măreția să se nască iar din ruinele acestor vremuri. Noi nu luptăm pentru fericirea nației, luptăm ca s-o împingem către soarta ei. Dar dacă acest om [Rathenau] îi dă națiunii o nouă față, dacă o poate mobiliza iar către un scop și o formă care au murit în război, asta nu aș putea suporta“.

Întrebat cum el, ca ofițer imperial, supraviețuise în ziua revoluției, el spune: „Nu am supraviețuit; așa cum îmi cerea onoarea, mi-am tras un glonț în cap pe 19 noiembrie 1918; sunt mort, ce trăiește în mine nu sunt eu. Nu știu ce înseamnă «eu» din ziua aceea încoace. (…) Am murit pentru națiune. Deci totul trăiește în mine doar pentru națiune. Cum aș putea suporta dacă ar fi altfel? Fac ce trebuie să fac, pentru că mor în fiecare zi. Pentru că ceea ce fac este dedicat unei singure forțe, tot ce fac își are originea în această forță. *Această forță vrea distrugere, iar eu asta fac.* (…) Știu că mă voi nărui, că mă voi prăbuși atunci când această putere mă va elibera“ (s. n.).

Vedem în afirmațiile lui Kern intensul masochism prin care se face obiectul voluntar al unei puteri superioare, dar ceea ce este cel mai interesant în acest context este forța integratoare a urii și dorința de distrugere pe care le venerează acest om și pentru care este gata să-și dea viața fără nicio ezitare.

Fie că a fost influența sinuciderii lui Kern înainte de a fi arestat, fie eșecul politic al ideilor lui, se pare că dorința puterii și a gustului ei dulce au cedat locul, în Von Salamon, urii absolute și amarului. În închisoare se simțea atât de singur, încât nu putea suporta când directorul închisorii încerca să se apropie de el „cu grijă umană“. Nu putea suporta întrebările colegilor săi de închisoare în căldura primelor zile de

primăvară. „M-am târât în celula mea care îmi era ostilă — îi uram pe gardianul care-mi deschidea ușa și pe omul care-mi aducea supa și pe câinii care se jucau în fața ferestrei. *Îmi era teamă de bucurie*“ (s.n.). Apoi descrie cât de tare l-a înfuriat pomul din curte atunci când a început să înflorească. El relatează reacția lui la cel de-al treilea Crăciun în închisoare când directorul a încercat să le facă ziua plăcută deținuților pentru a-i ajuta să uite:

> Dar eu, eu nu vreau să uit. Probabil că aș fi blestemat dacă aș uita. Vreau să am în față încontinuu fiecare zi și fiecare oră a trecutului. Asta creează o ură puternică. Nu vreau să uit nicio umilință, nicio desconsiderare, niciun gest arogant, vreau să mă gândesc la toate relele care mi s-au făcut, la fiecare cuvânt care m-a durut și care a fost spus ca să mă doară. Vreau să-mi amintesc fiecare față și fiecare experiență și fiecare dușman. *Vreau să-mi încarc întreaga viață cu toată mizeria dezgustătoare, cu tot mormanul ăsta de amintiri dezgustătoare.* Nu vreau să uit decât *doar puținul bine care mi s-a întâmplat, doar asta e ceea ce vreau să uit*. (s. n.)

Într-un anumit sens, Von Salomon, Kern și cercul lor restrâns ar putea fi considerați revoluționari; ei doreau distrugerea completă a structurii sociale și politice existente și înlocuirea lor cu o ordine naționalistă, militaristă — despre care nu aveau nici cea mai vagă idee concretă. Dar un revoluționar în sens caracterologic nu este caracterizat numai de dorința de a răsturna vechea orânduire; dacă nu este motivat de dragostea de viață și de libertate, atunci nu este decât un rebel distructiv. (Acest lucru este valabil și pentru cei care participă la o mișcare revoluționară autentică, dar sunt motivați de distructivitate.) Dacă analizăm realitatea psihică a acestor oameni, descoperim că sunt distrugători, nu revoluționari. Ei nu numai că își urăsc dușmanii, ci urăsc chiar viața în sine. Acest lucru devine limpede în afirmația lui Kern și în descrierea reacției lui Von Salomon la oamenii din închisoare, la copaci și la animale. El se simțea complet rupt și

incapabil de a reacționa la oricine și orice era viu.

Stranietatea acestei atitudini este cu atât mai izbitoare dacă ne gândim la atitudinea multor revoluționari autentici în viața lor privată și în special în închisoare. Să ne amintim de faimoasele scrisori din închisoare ale Rosei Luxemburg în care descrie cu sensibilitate poetică pasărea pe care o vedea din celulă, scrisori în care nu există nici urmă de resentiment. Dar nu e nevoie să ne gândim doar la o persoană excepțională ca Rosa Luxemburg. Au existat și există mii și mii de revoluționari în închisorile din întreaga lume și pentru care dragostea față de tot ce este viu nu s-a diminuat nicio clipă de-a lungul anilor petrecuți în detenție.

Pentru a înțelege de ce oameni precum Kern și Von Salomon au căutat împlinirea în ură și distrugere, ar trebui să cunoaștem mai multe despre povestea vieții lor; o astfel de cunoaștere nu ne este disponibilă și va trebui să ne mulțumim că știm despre *una* dintre cauzele pentru venerația urii. Întreaga lume se prăbușise din punct de vedere moral și social. Valorile lor naționaliste, concepția lor feudală despre onoare și supunere, toate aceste lucruri își pierduseră fundamentul odată cu înfrângerea monarhiei. (Deși, în ultimă analiză, lumea lor semifeudală nu fusese distrusă de către înfrângerea militară suferită din cauza aliaților, ci de marșul victorios al capitalismului în Germania.) Ceea ce învățaseră ca ofițeri nu mai avea acum nicio valoare, deși paisprezece ani mai târziu șansele lor profesionale ar fi fost excelente. Setea lor de răzbunare, lipsa de sens a existenței lor prezente, dezrădăcinarea lor socială explică în mare măsură că au ajuns să venereze ura. Dar nu știm în ce măsură distructivitatea lor nu era expresia unei structuri de caracter deja formate cu mulți ani înaintea Primului Război Mondial. Este mai probabil ca așa să fi stat lucrurile în cazul lui Kern, în vreme ce presupun că

atitudinea lui Von Salomon era probabil mai tranzitorie și puternic influențată de personalitatea impunătoare a lui Kern. Se pare că Kern se potrivește mai bine discuției noastre ulterioare despre caracterul necrofil. L-am menționat aici pentru că ne oferă un exemplu bun al cultului idolatric al urii.

Încă o observație poate fi relevantă pentru acestea, ca și pentru multe alte exemple de distructivitate, în special în rândul grupurilor. Mă refer la efectul „declanșator“ al comportamentului distructiv. O persoană poate reacționa la o amenințare, în prima fază, prin agresivitate defensivă; prin acest comportament, el va fi pierdut unele dintre inhibițiile convenționale ale comportamentului agresiv. Acest lucru face mai ușoară dezlănțuirea altor tipuri de agresivitate, ca distructivitatea și cruzimea. Aceasta poate conduce la un soi de reacție în lanț în care distructivitatea devine atât de intensă încât, atunci când atinge „masa critică“, rezultatul este o stare de extaz a individului și în special a grupului.

Caracterul distructiv: sadismul

Fenomenul izbucnirilor spontane, tranzitorii, de distructivitate are atât de multe fațete, încât mai este nevoie de multe studii pentru a ajunge la o înțelegere mai clară decât cea oferită de sugestiile timide din paginile anterioare. Pe de altă parte, informațiile despre distructivitatea în formele ei caracteriale sunt mai bogate și mai bine definite; acest lucru nu este surprinzător dacă avem în vedere că ele au fost obținute din observarea îndelungată a indivizilor în psihanaliză și din observații din viața cotidiană. Mai mult decât atât, condițiile care generează aceste forme de caracter sunt relativ stabile și de lungă durată.

Există două concepții fundamentale despre natura sadismului, folosite uneori separat, alteori în combinație.

O concepție este exprimată în termenul „algolagnie“ (*algos*, „durere“; *lagneia*, „poftă“) inventat de von Schrenk-Notzing la începutul secolului XX. El a făcut diferența dintre algolagnia activă (sadismul) și algolagnia pasivă (masochismul). În această concepție, esența sadismului este văzută în dorința de a cauza durere, fără a fi implicată vreo conotație sexuală.[199]

Cealaltă concepție vede sadismul în mod esențial ca fenomen sexual — în termenii lui Freud, ca pulsiune parțială a libidoului (în prima topică) — și explică dorințele sadice care, aparent, nu au nicio legătură cu dorințele sexuale ca fiind motivate inconștient de acestea. A fost nevoie de o mare doză de inventivitate psihanalitică pentru a dovedi că libidoul este forța motrice a cruzimii, chiar și atunci când se vedea cu ochiul liber că nu existau astfel de motivații sexuale.

Aceasta nu înseamnă a nega că sadismul sexual, laolaltă cu masochismul, este una dintre cele mai frecvente și mai bine cunoscute perversiuni sexuale. Pentru bărbații marcați de această perversiune reprezintă o condiție a excitației sexuale și a descărcării. Variază de la dorința de a cauza durere fizică unei femei — de exemplu, prin a o bate — până la a o umili, a o pune în lanțuri sau a-i impune supunere absolută în alte moduri. Uneori, sadicul are nevoie să provoace durere și suferință intense pentru a se excita sexual; alteori, o doză mică va avea efectul dorit. De multe ori, o fantezie sadică este suficientă pentru a provoca excitația sexuală și nu e mic numărul bărbaților care fac sex normal cu soțiile lor, dar, fără știința acestora, au nevoie de fantezii sadice pentru a se excita. În masochismul sexual procesul este inversat: excitarea se află în a fi bătut, abuzat, rănit. Atât sadismul, cât și masochismul ca perversiuni sexuale sunt foarte frecvente la bărbați. S-ar părea că sadismul sexual este mai frecvent la bărbați decât la femei, cel puțin în cultura noastră; dacă masochismul este mai

frecvent în rândul femeilor este greu de spus din cauza lipsei datelor certe pe acest subiect.

Înainte de a începe discuția despre sadism, sunt bine-venite niște comentarii asupra întrebării dacă acesta reprezintă o perversiune și, dacă da, în ce sens.

A devenit o modă a unor gânditori radicali din punct de vedere politic, precum Herbert Marcuse, să aprecieze sadismul ca fiind una dintre expresiile libertății sexuale umane. Scrierile marchizului de Sade sunt retipărite periodic de reviste politice radicale ca manifestări ale acestei „libertăți“. Ei acceptă argumentului lui de Sade că sadismul este o dorință umană și că libertatea presupune ca oamenii să aibă dreptul de a-și satisface dorințele sadice și masochiste, ca oricine altcineva, dacă asta le face plăcere.

Chestiunea este foarte complexă. Dacă se definește ca perversiune — așa cum s-a făcut — orice practică sexuală care nu conduce la procreare, adică servește doar plăcerii sexuale, atunci, desigur, toți cei care se opun acestei atitudini tradiționale se vor ridica — pe bună dreptate — în apărarea „perversiunilor“. Totuși, aceasta nu este în niciun caz singura definiție a perversiunii și este, de fapt, una foarte depășită.

Dorința sexuală, chiar și atunci când iubirea nu este prezentă, este o expresie a vieții și a oferirii reciproce de plăcere. Totuși, actele sexuale care se caracterizează prin faptul că o persoană devine subiectul disprețului celuilalt, al dorinței sale de a răni, al dorinței lui de control, sunt singurele perversiuni sexuale autentice; nu pentru că ele nu servesc procrearea, ci pentru că pervertesc un impuls aflat în slujba vieții într-unul care sufocă viața.

Dacă se compară sadismul cu o formă de comportament sexual care a fost numită adesea perversiune — adică toate felurile de contact oral-genital — diferența devine foarte clară.

Cel de-al doilea comportament este o perversiune la fel de mică precum sărutul, pentru că nu implică umilirea sau controlul celuilalt.

Argumentul potrivit căruia este dreptul natural al omului de a-și urma propriile dorințe și că aceste alegeri trebuie respectate este acceptabil dintr-un punct de vedere raționalist, prefreudian, care considera că omul își dorește doar ce este bine pentru el și că, prin urmare, plăcerea este un ghid către acțiunile dezirabile. Dar, după Freud, un astfel de argument este vetust. Știm că multe dintre dorințele omului sunt iraționale, tocmai pentru că îi fac rău (lui, dar și altora) și interferează cu dezvoltarea sa. Persoana care este motivată de dorința de a distruge și care simte plăcere în actul distrugerii cu greu ar putea veni cu scuza că are dreptul să se comporte distructiv pentru că aceasta este dorința și sursa sa de plăcere. Apărătorii perversiunii sadice ar putea răspunde că ei nu pledează în favoarea satisfacerii dorințelor distructive, criminale; că sadismul este doar una dintre multele manifestări ale sexualității, „o chestiune de gust“ cu nimic mai rea decât orice altă formă de satisfacere sexuală.

Acest argument scapă din vedere cel mai important aspect al problemei: persoana care se excită sexual prin practici sadice are un *caracter* sadic — adică el *este* sadic, o persoană cu o dorință intensă de a controla, răni, umili o altă persoană. Intensitatea dorințelor sadice îi afectează impulsurile sexuale; nu este nicio diferență între aceasta și faptul că alte motivații nonsexuale, ca atracția față de putere și bogăție sau narcisismul pot trezi dorința sexuală. În realitate, în nicio altă sferă a comportamentului nu se vede mai clar caracterul unei persoane decât în actul sexual — tocmai pentru că este tiparul cel mai puțin „învățat“ și educat. Iubirea, tandrețea, sadismul sau masochismul, lăcomia, narcisismul, anxietățile — într-

adevăr orice trăsătură de caracter — se exprimă în comportamentul sexual.

Uneori se prezintă argumentul că perversiunea sadică este sănătoasă deoarece oferă o supapă nevinovată pentru tendințele sadice prezente la toți oamenii. După logica acestui argument, gardienii din lagărele de concentarre ale lui Hitler ar fi fost buni cu prizonierii dacă și-ar fi putut descărca impulsurile sadice în relațiile lor sexuale.

Exemple de sadomasochism sexual

Următoarele exemple de sadism și masochism sexual sunt preluate din *Povestea lui O* de Pauline Réage (1965), o carte oarecum mai puțin citită decât textele clasice ale lui de Sade:

> Ea a sunat. Pierre i-a legat mâinile deasupra capului cu lanțul de la căpătâi. Când a fost astfel imobilizată, iubitul ei a sărutat-o iarăși, stând în picioare, alături de ea, în pat, i-a repetat că o iubește, apoi a coborât și i-a făcut semn lui Pierre. A privit-o zbătându-se inutil, i-a ascultat gemetele devenind urlete. Când lacrimile au început să curgă șiroi, a expediat valetul. Ea a mai găsit puterea să îi spună lui René că îl iubește. Bărbatul i-a sărutat chipul umed, gura gâfâitoare, a dezlegat-o, a culcat-o și a plecat (P. Réage, 2012, p. 62).

O nu trebuia să aibă nicio voință proprie; amantul și prietenii lui trebuiau să aibă control absolut asupra ei; ea își găsește fericirea în sclavie, iar ei, în rolul de stăpâni absoluți. Următorul pasaj oferă o imagine a acestui aspect al experienței sadomasochiste. (Trebuie explicat că una dintre condițiile controlului amantului este că trebuie să se abandoneze prietenilor lui la fel de supusă ca lui. Unul dintre aceștia este Sir Stephen.)

> S-a îndreptat și, ca și cum s-ar fi sufocat, și-a desfăcut haina până când despicătura dintre sâni a început să iasă la iveală. După care s-a ridicat în picioare. Genunchii și mâinile îi tremurau. „Sunt a ta“, i s-a adresat ea lui René, „și voi fi tot ceea ce tu vei vrea să fiu“. „Nu așa“, i-a răspuns acesta, „ești a noastră. Repetă după mine: Sunt a voastră și voi fi tot ceea ce veți

> vrea să fiu“. Ochii cenușii și duri ai lui Sir Stephen nu o părăseau și nici cei ai lui René, în care se putea pierde pe când repeta fără grabă, după el, frazele pe care i le comanda, trecându-le la persoana întâi, ca într-un exercițiu gramatical. „Îmi recunoști mie și lui Sir Stephen dreptul…“, spunea René, iar O relua cât de limpede putea: „Vă recunosc ție și lui Sir Stephen dreptul…“ Dreptul de a dispune de corpul ei după bunul lor plac, oriunde și oricum ar fi avut chef, dreptul de a o ține în lanțuri, de a o biciui ca pe o sclavă sau ca pe o condamnată pentru cea mai neînsemnată greșeală, sau pur și simplu din plăcere, dreptul de a nu ține cont de rugămințile și de țipetele ei, dacă vor ajunge s-o facă să țipe (P. Réage, 2012, pp. 84–85).

Sadismul (și masochismul) ca perversiuni sexuale constituie doar o parte din cantitatea uriașă de sadism în care adesea nu este implicat niciun comportament sexual. Comportamentul sadic nonsexual urmărește provocarea suferinței *fizice* până la limita extremă a morții și are ca obiect o ființă neajutorată, fie om sau animal. Prizonieri de război, sclavi, inamici înfrânți, copii, bolnavi (în special bolnavi psihic), deținuți, persoane de culoare neînarmate, câini — cu toții au fost victimele sadismului fizic, inclusiv ale celor mai crude torturi. De la spectacolele brutale ale Romei și până la secțiile de poliție moderne, tortura a fost folosită sub masca scopurilor religioase sau politice, și uneori doar pentru amuzamentul maselor sărmane. Colosseumul din Roma este, într-adevăr, unul dintre cele mai mari monumente ale sadismului uman.

Una dintre cele mai răspândite manifestări ale sadismului nonsexual este abuzarea copiilor. Această formă de sadism a devenit mai bine cunoscută abia în ultimii zece ani grație unui număr de investigații, prima fiind de-acum clasica lucrare a lui C.H. Kempe *et al.* (1962). De atunci încoace s-au mai publicat[200] un număr de alte lucrări, iar alte studii sunt în desfășurare la scară națională. Acestea arată că abuzarea copiilor variază de la provocarea morții prin bătaie severă sau înfometarea deliberată până la cauzarea de vânătăi și alte răni nefatale.

Despre incidența reală a unor asemenea acte nu știm aproape nimic, deoarece datele disponibile vin din surse publice (poliția, de exemplu, chemată de vecini, și spitalele), dar se admite că numărul cazurilor raportate este doar o mică parte din total. Se pare că datele cele mai adecvate sunt cele raportate de Gill în concluziile unei anchete naționale. Voi menționa doar una dintre aceste date: vârstele la care copii sunt maltratați pot fi împărțite în mai multe perioade: (1) între unu și doi ani ; (2) incidența se dublează între trei și nouă ani; (3) de la nouă la cincisprezece ani incidența scade, fiind aproximativ egală cu cea din stadiul (1), și dispare treptat după șaisprezece ani (D.G. Gill, 1970). Aceasta înseamnă că sadismul este cel mai intens când copilul este încă neajutorat, dar începe să aibă voință proprie și să reacționeze împotriva dorinței adulților de a-l controla complet.

Cruzimea psihică, dorința de a umili și de a răni sentimentele unei alte persoane, este probabil chiar mai răspândită decât sadismul fizic. Acest tip de atac sadic este cu mult mai sigur pentru sadic; la urma urmei, nu s-a folosit deloc forța fizică, ci „doar“ cuvintele. Pe de altă parte, suferința psihică poate fi la fel de intensă și chiar mai intensă decât cea fizică. Nu este nevoie să dau exemple de astfel de sadism psihic. Părinții îl provoacă copiilor, profesorii elevilor, superiorii subalternilor — cu alte cuvinte, este folosit în orice situație în care cineva nu se poate apăra de sadic. (Dacă profesorul este neajutorat, atunci elevii devin adesea sadici.) Sadismul psihic poate fi deghizat în multe feluri aparent inofensive: o întrebare, un zâmbet, o remarcă uluitoare. Cine nu cunoaște vreun „artist“ în acest gen de sadism, unul care găsește exact gestul sau cuvântul potrivit pentru a face pe cineva, în această manieră nevinovată, să se simtă jenat sau umilit. Firește, acest gen de sadism este, adesea, cu atât mai eficient cu cât umilirea

este produsă în fața unui public.[201]

Iosif Stalin: un caz clinic de sadism nonsexual

Unul dintre cele mai remarcabile exemple istorice de sadism, atât fizic, cât și psihic, este Stalin. Comportamentul lui este descrierea de manual a sadismului nonsexual, tot așa cum romanele lui de Sade sunt descrierea a celui sexual. El a fost primul care a ordonat torturarea prizonierilor politici de la începutul revoluției, măsură care, până la vremea ordinului său, fusese evitată de revoluționarii ruși (R.A. Medvedev, 1971).[202] În timpul lui Stalin, metodele de tortură folosite de NKVD au depășit în rafinament și cruzime orice imaginase poliția țaristă. Uneori dădea personal ordine despre ce tortură să fie aplicată unui prizonier. El practica cu precădere sadismul psihic, din care vreau să dau câteva exemple. O formă de tortură care-i plăcea în mod special era să îi asigure pe oameni că sunt în siguranță ca să-i aresteze apoi, o zi sau două mai târziu. Evident, arestarea șoca victima mult mai serios dacă aceasta se simțea în deplină siguranță; pe lângă asta, Stalin avea plăcerea sadică de a cunoaște soarta adevărată a omului atunci când îl asigura de favoarea sa. Ce putere și control mai mari asupra unei alte persoane pot exista?

Iată câteva exemple concrete relatate de Medvedev:

> Puțin înainte de arestarea eroului Războiului Civil, D.F. Serdich, Stalin a închinat un pahar în onoarea lui la o recepție, zicând să bea pentru „Brüderschaft“. Doar cu câteva zile înainte de asasinarea lui Bliukher, Stalin vorbise despre el cu căldură. La primirea unei delegații armene, Stalin a întrebat despre poetul Charents și a ordonat să nu se atingă nimeni de el, dar câteva luni mai târziu Charents a fost arestat și ucis. A. Serebrovskii, soția comisarului adjunct din Ordzhonikidze, relatează că Stalin a sunat-o pe neașteptate într-o seară a anului 1937. „Am auzit că mergi pe jos“, i-a spus Stalin. „Asta nu e bine. Oamenii o să creadă te miri ce. O să-ți trimit o mașină dacă a ta e la reparat.“ Și în dimineața următoare o mașină de la Kremlin a fost pusă la dispoziția doamnei Serebrovskii. Dar

două zile mai târziu soțul acesteia a fost arestat, ridicat direct din spital.

Celebrul istoric și publicist I. Steklov, tulburat de toate arestările, i-a telefonat lui Stalin și i-a cerut o întâlnire. „Desigur, vino aici“, i-a spus Stalin și, când s-au întâlnit, l-a liniștit: „Ce-i cu tine? Partidul te cunoaște și are încredere în tine; nu ai de ce să te temi“. Steklov s-a întors la prieteni și familie și chiar în aceeași seară a fost ridicat de NKVD. Firește că primul gând al prietenilor și familiei a fost să apeleze la Stalin, care părea că nu știe ce se întâmplă. Era mult mai simplu să crezi în ignoranța lui Stalin decât în perfidia lui subtilă. În 1938 I.A. Akulov, fost procuror al URSS și apoi secretar al Comitetului Central Executiv, a căzut la patinaj și a suferit o leziune aproape fatală. La sugestia lui Stalin, chirurgi renumiți au fost aduși din străinătate pentru a-i salva viața. După o recuperare lungă și dificilă, Akulov s-a întors la muncă, pentru ca apoi să fie arestat și împușcat.

O formă de sadism extrem de rafinată era obiceiul lui Stalin de a aresta nevestele — și uneori copiii — unor funcționari ai partidului sau Sovietului suprem și de a-i ține într-un lagăr de muncă, în vreme ce soții lor trebuiau să muncească și să-i facă temenele lui Stalin fără măcar să îndrăznească să ceară eliberarea lor. Astfel, soția lui Kalinin, președintele Uniunii Sovietice, a fost arestată în 1937[203], soția lui Molotov și soția și fiul lui Otto Kuusinen, unul dintre funcționarii de frunte ai Cominternului, erau și ei în lagăre de muncă. Un martor anonim afirmă că Stalin personal l-a întrebat pe Kuusinen de ce nu a încercat să-și elibereze fiul. „Evident că au fost motive temeinice pentru arestarea sa“, a răspuns Kuusinen. Conform martorului, „Stalin a făcut o grimasă și a ordonat eliberarea fiului lui Kuusinen“. Kuusinen îi trimitea soției sale pachete în lagărul de muncă, dar nu le expedia personal, ci punea servitorul să le expedieze. Stalin a mai ordonat arestarea soției secretarului său particular în vreme ce soțul acesteia și-a păstrat postul.

Nu este nevoie de multă imaginație pentru a vizualiza umilința extremă a acestor înalți funcționari care nu-și puteau abandona funcțiile, nu puteau cere eliberarea soțiilor și a fiilor

lor și trebuiau să fie de acord cu Stalin că arestările fuseseră justificate. Astfel de oameni fie nu aveau deloc sentimente, fie erau complet distruși din punct de vedere moral și își pierduseră toată demnitatea și stima de sine. Un exemplu dramatic este reacția uneia dintre cele mai puternice personalități a Uniunii Sovietice, Lazar Kaganovich, la arestarea fratelui său, Mikhail Moiseevich, care fusese Ministru al Industriei Aviației înainte de război:

> Era stalinist, responsabil pentru reprimarea multora. Dar, după război, a căzut în dizgrația lui Stalin. Drept urmare, unii oficiali arestați, despre care se pretindea că organizaseră un „centru fascist“ secret, l-au denunțat pe Mikhail Moiseevich drept complice. Ei au făcut afirmația, evident sugerată (și complet absurdă) că acesta (evreu) urma să fie vicepreședintele guvernului fascist dacă hitleriștii cucereau Moscova. Când Stalin a aflat despre aceste depoziții, la care evident se aștepta, l-a sunat pe Lazar Kaganovich și i-a spus că fratele său trebuia arestat deoarece avea legături cu fasciștii. „Bine, și?“ a spus Lazar. „Dacă e nevoie, arestează-l!“ La o discuție despre aceasta la Politburo, Stalin l-a lăudat pe Lazar Kaganovich pentru „principiile“ sale: fusese de acord cu arestarea fratelui său. Dar Stalin a adăugat atunci că nu trebuia să se grăbească cu arestarea. Mikhail Moiseevich era în partid de multă vreme, a spus Stalin, și toate depozițiile mai trebuiau verificate încă o dată. Astfel, Mikoyan a fost pus să organizeze o confruntare între M. M. și persoana care depusese mărturie împotriva lui. Confruntarea a avut loc în biroul lui Mikoyan. A fost adus un bărbat care și-a repetat depoziția în prezența lui Kaganovich, adăugând că unele fabrici de avioane fuseseră construite înainte de război în mod deliberat aproape de graniță pentru ca germanii să le captureze mai ușor. Când Mikhail Kaganovich a auzit mărturia, el a cerut permisiunea să meargă la o toaletă mică de lângă biroul lui Mikoyan. Câteva secunde mai târziu de acolo s-a auzit o împușcătură.

O altă formă a sadismului lui Stalin era imprevizibilitatea comportamentului său. Există cazuri de oameni care au fost arestați la ordinul lui și care, după torturi și condamnări aspre, au fost eliberați, după luni sau ani, și numiți în funcții înalte, adesea fără nicio explicație. Un exemplu ilustrativ este comportamentul lui Stalin față de vechiul său camarad Serghei

Ivanovici Kavtaradze,

> care îl ajutase cândva să se ascundă de detectivi în St. Petersburg. În anii 1920 Kavtaradze se alăturase opoziției troțkiste și a părăsit-o numai atunci când centrul troțkist a cerut susținătorilor săi să înceteze activitatea de opoziție. După asasinarea lui Kirov, Kavtaradze, exilat în Kazan ca fost troțkist, i-a scris o scrisoare lui Stalin în care îi spunea că nu acționa împotriva partidului. Stalin l-a adus imediat înapoi din exil. Curând, în multe ziare centrale a apărut un articol în care Kavtaradze povestea o întâmplare din activitatea sa în clandestinitate cu Stalin. Lui Stalin i-a plăcut articolul, dar Kavtaradze nu a mai scris nimic despre acest subiect. Nici măcar nu s-a reînscris în partid și trăia dintr-o modestă activitate editorială. La sfârșitul lui 1936 el și soția sa au fost brusc arestați și, după ce au fost torturați, au fost condamnați la moarte prin împușcare. El era acuzat de a fi plănuit, împreună cu Budu Mdivani, să-l asasineze pe Stalin. Curând după sentință, Mdivani a fost împușcat. Totuși, Kavtaradze a fost ținut în celula de pe culoarul morții pentru multă vreme. Apoi deodată a fost dus în biroul lui Beria, unde și-a întâlnit soția, care îmbătrânise și era de nerecunoscut. Amândoi au fost eliberați. Întâi a locuit la un hotel; apoi a luat două camere într-un bloc și a început să muncească. Stalin a început să-i facă diverse favoruri, invitându-l la cină și odată chiar i-a făcut o vizită surpriză cu Beria. (Această vizită a stârnit mare entuziasm în bloc. Una dintre vecinele lui Kavtaradze a leșinat când, după spusele ei, „portretul tovarășului Stalin“ a apărut în prag.) Când l-a invitat la cină, Stalin a turnat el însuși supa, a spus glume și a evocat amintiri. Dar în timpul uneia dintre aceste cine, Stalin s-a dus deodată la invitatul său și i-a spus: „Și totuși voiai să mă omori“.[204]

Comportamentul lui Stalin în acest caz arată foarte clar un element al caracterului său — dorința de a le arăta celorlalți că are control și putere absolută asupra lor. Un singur cuvânt al său și i-ar fi putut ucide, pune să fie torturați, apoi eliberați iar, răsplătiți; avea puterea unui Dumnezeu asupra vieții și morții, puterea naturii de a face să crească sau de a distruge, de a provoca suferință și de a vindeca. Viața și moartea depindeau de cheful lui. Aceasta poate explica și de ce nu i-a ucis pe unii, ca Litvinov (după eșecul politicii sale de înțelegere cu vestul) sau Ehrenburg, care era tot ce ura Stalin mai mult, sau Pasternak, care se afla în cealaltă direcție față de Ehrenburg.

Medvedev oferă explicația că în unele cazuri el trebuia să păstreze în viață niște vechi bolșevici pentru a susține pretenția că era continuatorul activității lui Lenin. Dar asta cu certitudine nu se poate spune în cazul lui Ehrenburg. Presupun că și aici motivul era că Stalin adora senzația de control în funcție de capricii și dispoziție, nerestricționat de niciun principiu — nici chiar de cel mai diabolic.

Natura sadismului

Am dat aceste exemple ale sadismului lui Stalin deoarece ele servesc foarte bine la introducerea problemei centrale: *natura sadismului*. Până acum am tratat într-o manieră descriptivă diferite feluri de comportament sadic: sexual, fizic și psihic. Aceste forme diferite de sadism nu sunt independente unele de altele; problema este de a găsi elementul comun, esența sadismului. Psihanaliza ortodoxă pretinde că un aspect particular al sexualității este comun tuturor acestor forme; în a doua topică a teoriei lui Freud se afirmă că sadismul este o intricare a Erosului (sexualității) cu instinctul morții, îndreptată către exterior, în vreme ce masochismul este o intricare a erosului cu instinctul morții, îndreptate către sine.

În opoziție cu aceasta, propun ideea că miezul sadismului, comun tuturor manifestărilor sale, este *patima puterii absolute și a controlului nerestricționat asupra unei ființe*, fie animal, copil, bărbat sau femeie. A forța pe cineva să suporte durerea și umilința fără să se poată apăra este una dintre manifestările controlului absolut, dar nu este, în niciun caz, singura. Persoana care are control total asupra altei ființe o transformă pe aceasta într-un obiect al său, proprietatea sa, în vreme ce el devine dumnezeul acesteia. Uneori controlul chiar poate fi util, caz în care vorbim despre sadism binevoitor, așa cum se poate vedea în situații în care o persoană o conduce pe alta, spre

binele acesteia, și chiar o ajută să se dezvolte în multe feluri, doar că o ține în lanțuri. Dar sadismul este preponderent răuvoitor. Controlul total asupra unei alte ființe umane înseamnă schilodirea, sufocarea, blocarea acesteia. Un astfel de control poate apărea în toate formele și toate gradele.

Piesa *Caligula* a lui Albert Camus oferă un exemplu de tip extrem de control sadic care se ridică până la dorința de omnipotență. Vedem cum Caligula, adus de împrejurări într-o poziție de putere nelimitată, se adâncește și mai tare în pofta de putere. Se culcă cu nevestele senatorilor și le savurează umilința atunci când aceștia trebuie să se poarte ca prieteni admirativi și slugarnici. Pe unii îi ucide, iar cei care rămân trebuie să zâmbească și să glumească. Dar nici chiar toată această putere nu-l satisface; el vrea putere absolută, vrea imposibilul. Vorbele pe care Camus i le pune în gură sunt „Vreau luna de pe cer“.

Este ușor de spus că este nebun, dar nebunia lui este un mod de viață; este o soluție la problema existenței umane deoarece servește iluzia omnipotenței, a transcenderii frontierelor existenței umane. În procesul încercării de a obține putere absolută Caligula a pierdut orice contact cu oamenii. A devenit un proscris respingându-i pe ceilalți; a trebuit să înnebunească pentru că, atunci când încercarea de a atinge omnipotența a eșuat, s-a trezit singur și impotent.

Cazul lui Caligula este, desigur, unul excepțional. Puțini oameni au vreodată șansa de a obține atât de multă putere încât să se complacă în iluzia că ar putea fi absolută. Dar au existat câțiva de-a lungul istoriei, până în zilele noastre; dacă au rămas victorioși, sunt celebrați ca mari oameni de stat sau generali; dacă au fost înfrânți, sunt considerați nebuni și criminali.

Soluția extremă la problema existenței umane este

inaccesibilă omului obișnuit. Totuși, în majoritatea sistemelor sociale, chiar și cei din clasele sociale inferioare pot avea control asupra cuiva care este supus puterii lor. Există întotdeauna copii, neveste sau câini; sau oameni neajutorați, ca deținuții, pacienții din spitale (dacă nu sunt bogați — în special cei care suferă de boli psihice), elevii din școli, membrii birocrației civile. De structura socială depinde în ce măsură puterea faptică a superiorilor din fiecare dintre aceste instituții este controlată sau restricționată și, deci, ce posibilitate de satisfacere sadică oferă aceste situații. Pe lângă toate aceste situații, minoritățile religioase sau rasiale oferă, în măsura în care sunt lipsite de putere, o oportunitate de satisfacere sadică chiar și pentru cel mai amărât membru al majorității.

Sadismul este unul dintre răpunsurile la problema de a fi fost născut om atunci când nu existau altele mai bune. Experiența controlului absolut asupra unei alte ființe, a omnipotenței față de aceasta, creează iluzia transcenderii limitelor existenței umane, mai ales pentru cei a căror viață reală este lipsită de productivitate și bucurie. Sadismul nu are, în mod esențial, niciun scop practic; nu este „trivial“, ci „pios“. *Este transformarea impotenței într-o experiență de omnipotență*; este religia infirmilor psihic.

Oricum, nu orice situație în care o persoană sau un grup are putere nelimitată asupra altuia generează sadism. Mulți — probabil majoritatea — părinți, gardieni, profesori și birocrați nu sunt sadici. Pentru mai multe motive, structura de caracter a multor indivizi nu este favorabilă dezvoltării sadismului chiar și în situații care le-ar da ocazia. Persoanele care au un caracter predominant favorabil vieții nu vor fi cu ușurință seduse de putere. Dar ar fi o suprasimpificare periculoasă dacă aș clasifica oamenii în doar două grupuri: diavoli sadici și îngeri nesadici. Ceea ce contează este intensitatea patimii sadice în

structura de caracter a unei persoane. Caracterul multora conține elemente sadice, dar contrabalansate de tendințe de dezvoltare a vieții atât de puternice încât nu pot fi considerate caractere sadice. Adesea, la astfel de indivizi conflictul dintre cele două orientări conduce la o sensibilitate crescută față de sadism și la o formațiune reacțională de reacții alergice la toate formele sale. (Urme ale tendințelor lor sadice pot apărea totuși în comportamente nesemnificative, marginale, suficient de firave cât să scape conștientizării.) Există alții cu caracter sadic la care sadismul este cel puțin contrabalansat de forțe contrare (nu pur și simplu refulat) și, deși pot simți un oarecare grad de plăcere în a controla oameni neajutorați, ei nu vor găsi plăcere în tortură și atrocități similare (cu excepția situațiilor extraordinare, cum ar fi frenezia de masă). Acest fapt poate fi dovedit de atitudinea regimului hitlerist față de atrocitățile sadice pe care le ordonase. A trebuit ca exterminarea evreilor și a civililor polonezi sau ruși să fie ținută în mare secret, fiind cunoscută doar unui mic grup din elita SS, dar ascunsă de marea majoritate a populației germane. În multe discursuri ale lui Himmler și ale altor executanți ai atrocităților, se sublinia că uciderile trebuie făcute într-o manieră „umană“, fără excese sadice, pentru că altfel ar fi fost prea dezgustătoare chiar și pentru ofițerii SS. În unele cazuri se ordona ca civilii ruși sau polonezi care trebuiau executați să fie supuși unor procese sumare, formale, pentru a le da executanților sentimentul că execuția era „legală“. Chiar dacă aceasta sună absurd prin ipocrizie, este totuși o dovadă că liderii naziști credeau că actele sadice pe scară largă ar fi fost revoltătoare pentru majoritatea adepților, altfel loiali, ai regimului. O mare cantitate de material a ieșit la lumină după 1945, dar încă nu s-a făcut o investigare sistematică a gradului în care germanii erau atrași de actele sadice — chiar dacă evitau să aibă cunoștință despre ele.

Trăsăturile de caracter sadice nu pot fi niciodată înțelese dacă sunt izolate de întreaga structură de caracter. Ele sunt parte a unui sindrom care trebuie înțeles ca un întreg. Pentru caracterul sadic, orice este viu trebuie să fie controlabil; ființele devin lucruri. Sau, încă și mai exact, ființele vii sunt transformate în obiecte ale controlului, care sunt vii, tremură și palpită. Reacțiile lor sunt determinate de cel care-i controlează. Sadicul vrea să devină stăpânul vieții și, prin urmare, calitatea de a fi viu trebuie menținută la nivelul victimei. Aceasta este, de fapt, ceea ce-l diferențiază de individul distructiv. Distructivul dorește să se descotorosească de celălalt, să-l elimine, să distrugă viața ca atare; sadicul își dorește să capete senzația de a controla și sufoca viața.

O altă caracteristică a sadicului este că poate fi stimulat doar de cei neajutorați, niciodată de cei puternici. Nu există nicio plăcere sadică, de exemplu, în rănirea unui inamic într-o luptă între egali, deoarece în această situație rănirea nu este expresia controlului. Pentru caracterul sadic există o singură calitate demnă de admirație, și aceea este puterea. El admiră, iubește și se supune celor care au putere și îi disprețuiește și vrea să-i controleze pe cei lipsiți de putere și care nu se pot apăra.

Caracterul sadic se teme de orice nu este sigur și predictibil, care oferă surprize ce l-ar putea forța să aibă reacții spontane și originale. Din acest motiv, el se teme de viață. Viața îl sperie tocmai pentru că este, prin natura ei, impredictibilă și incertă. Este structurată, dar nu este ordonată; există o singură certitudine în viață: că toți oamenii vor muri. Iubirea este la fel de nesigură. Să fii iubit necesită capacitatea de a fi iubitor, de a stârni iubire și implică întotdeauna riscul respingerii și al eșecului. De aceea caracterul sadic poate „iubi“ numai când este în control, adică atunci când are putere *asupra* obiectului

iubirii sale. Caracterul sadic este de obicei xenofob și neofob — un străin reprezintă o noutate și ceea ce este nou stârnește teamă, suspiciune și neplăcere, deoarece ar fi nevoie de o reacție spontană, vie și ieșită din rutină.

Un alt element al acestui sindrom este supunerea, lașitatea sadicului. Ar putea părea o contradicție că sadicul este o persoană supusă, și totuși, nu numai că nu este o contradicție — este, din punct de vedere dinamic, o necesitate. El este sadic deoarece se simte impotent, lipsit de viață și slab. El încearcă să compenseze această lipsă prin puterea asupra celorlalți, mergând de la a se simți ca un vierme până la a fi un dumnezeu. Dar chiar și sadicul care are putere suferă din pricina impotenței sale umane. El poate să ucidă sau să tortureze, dar rămâne un individ lipsit de iubire, izolat, înspăimântat în căutarea unei puteri superioare căreia să i se supună. Pentru cei cu o treaptă mai jos decât Hitler, Führerul era puterea supremă; pentru Hitler însuși, era Destinul, legile Evoluției.

Această nevoie de a se supune își are originea în masochism. Sadismul și masochismul, invariabil interconectate, sunt opuse din punct de vedere comportamental, dar sunt, de fapt, două fațete ale aceleiași situații de bază: sentimentul de impotență vitală. Atât sadicul, cât și masochistul au nevoie de o altă ființă care să-i „completeze“, ca să spun așa. Sadicul transformă o altă persoană într-o extensie a sa; masochistul se transformă în extensia unei alte ființe. Amândoi caută o relație simbiotică, deoarece niciunul nu își are centrul în el însuși. Deși pare că sadicul este liber față de victima sa, el are nevoie de victimă într-un mod pervers.

Din cauza strânsei legături dintre sadism și masochism, este mai corect să vorbim despre un caracter sadomasochist, deși un aspect sau celălalt va fi dominant la un individ.

Sadomasochistul a fost numit și „caracter autoritar“, traducând aspectul psihologic al structurii sale de caracter în termeni de atitudine politică. Acest concept își găsește justificarea în faptul că persoanele a căror atitudine politică este în general descrisă ca autoritară (activă sau pasivă) manifestă de obicei (în societatea noastră) trăsăturile caracterului sadomasochist: controlul subordonaților și supunerea față de cei de deasupra.[205]

Caracterul sadomasochist nu poate fi înțeles deplin fără referire la conceptul de „caracter anal“ al lui Freud, dezvoltat de discipolii săi, în special de către K. Abraham și Ernest Jones.

Freud (1908/2010) vedea caracterul anal ca manifestându-se într-un complex de trăsături de caracter: încăpățânare, ordine și zgârcenie, la care s-au adăugat mai târziu punctualitatea și curățenia. El a presupus că originea acestui complex se afla în „libidoul anal“, care își are sursa în zona erogenă anală. Trăsăturile de caracter ale complexului erau explicate ca formațiuni reacționale sau sublimări ale obiectivelor acestui libidou anal.

În încercarea de a substitui teoria libidoului cu cea a *modului de relaționare* am ajuns la ipoteza că diferitele trăsături de caracter ale sindromului sunt manifestări ale modului de relaționare caracterizat de menținerea la distanță, control, respingere și acumulare („caracterul bazat pe acumulare“) (E. Fromm, 1947). Aceasta nu înseamnă că observațiile clinice ale lui Freud cu privire la rolul particular al oricărui act care ține de fecale și eliminarea lor nu erau corecte. Din contră, în observația psihanalitică a indivizilor am constatat că observațiile lui Freud se confirmă pe deplin. Diferența rezidă, totuși, în răspunsul la următoarea întrebare: libidoul anal este *sursa* preocupării pentru fecale și, indirect, a sindromului de caracter anal sau sindromul este *manifestarea* unui mod special

de relaționare? În cel de-al doilea caz interesul anal trebuie înțeles ca o altă expresie, dar *simbolică*, a caracterului anal, și nu *cauza* lui. Fecalele sunt, într-adevăr, un simbol foarte potrivit: ele reprezintă ceea ce este eliminat din procesul vieții omului și care nu mai servește la nimic în viața acestuia.[206]

Caracterul avar este ordonat cu lucrurile, gândurile și sentimentele, dar ordinea sa este sterilă și rigidă. El nu poate suporta ca lucrurile să fie în dezordine și trebuie să le așeze la locurile lor; în acest fel controlează spațiul; prin punctualitate irațională controlează timpul; prin curățenie compulsivă el anulează atingerile lumii, pe care o consideră murdară și ostilă. (Totuși, uneori, când nu s-a dezvoltat o formațiune reacțională sau o sublimare, el nu va fi excesiv de curat, ci tinde să fie murdar.) Caracterul avar se percepe pe sine ca o fortăreață asediată; el trebuie să se asigure că nimic nu iese afară și să păstreze ce se află în interior. Încăpățânarea și obstinația reprezintă o apărare cvasiautomată împotriva intruziunii.

Avarul tinde să creadă că are doar o cantitate limitată de putere, energie și capacitate mentală și că acest stoc se diminuează sau epuizează prin utilizare și nu poate fi împrospătat. El nu poate înțelege funcția de autoregenerare a tuturor substanțelor vii și că activitatea și folosirea puterilor noastre ne măresc puterea, în vreme ce stagnarea ne-o slăbesc; pentru el, moartea și distrugerea sunt mult mai reale decât viața și creșterea. Actul creației este un miracol de care a auzit, dar în care nu crede. Cele mai înalte valori ale sale sunt ordinea și siguranța; mottoul lui: „Nimic nou sub soare“. În relațiile cu ceilalți intimitatea reprezintă o amenințare; securitate înseamnă a păstra distanța sau a fi posesorul celuilalt. Avarul tinde să fie suspicios și să aibă un sentiment special al dreptății care, în esență, spune: „Eu cu ale mele, tu cu ale tale“.

Caracterul anal-acumulator are un singur mod de a se simți

în siguranță în relația sa cu lumea: să o posede și să o controleze, deoarece este incapabil să relaționeze prin iubire și productivitate.

Faptul că tipul de caracter avar se află în strânsă legătură cu sadismul descris de psihanaliza clasică a fost amplu demonstrat prin date clinice și nu are mare importanță dacă această conexiune este interpretată prin prisma teoriei libidoului sau în funcție de modul de relaționare cu lumea. Este, de asemenea, evidențiat și de faptul că grupurile sociale cu caracter anal-acumulator tind să manifeste un grad considerabil de sadism.[207]

Caracterul birocratic[208] este echivalent în linii mari cu caracterul sadomasochist, în sens social mai degrabă decât politic. În sistemul birocratic, fiecare individ îl controlează pe subaltern și este controlat de superior. Într-un astfel de sistem se pot realiza atât impulsurile sadice, cât și cele masochiste. Caracterul birocratic îi va disprețui pe inferiori și îi va admira și se va teme de superiori. Nu este nevoie decât de o privire la expresia facială și la vocea unui anume tip de birocrat care-și critică subalternul sau se încruntă atunci când acesta a întârziat un minut sau insistă în favoarea unui comportament care să arate, cel puțin simbolic, faptul că în orele de program îi „aparține“ superiorului. Sau ne-am putea gândi la birocratul din spatele ghișeului de la oficiul poștal și să-i observăm zâmbetul abia perceptibil atunci când închide ferestruica la 5.30 fix, pentru ca cei care stăteau deja la coadă de o jumătate de oră să trebuiască să plece și să revină a doua zi. Problema nu este că se oprește din vândut timbre la 5.30 fix; aspectul important al comportamentului său este faptul că îi face plăcere să frustreze oamenii, arătându-le că *el* îi controlează, satisfacție manifestată în expresia sa facială.[209]

Sigur că nu toți birocrații demodați sunt sadici. Numai un studiu psihologic profund ar putea să demonstreze care este

incidența sadismului în acest grup prin comparație cu nonbirocrați sau birocrații moderni. Pentru a menționa doar câteva exemple remarcabile, generalul Marshall și generalul Eisenhower, ambii fiind dintre membrii de rangul cel mai înalt în birocrația militară în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, erau celebri pentru lipsa lor de sadism și pentru grija autentică pentru viața soldaților lor. Pe de altă parte, un număr de generali, atât francezi, cât și germani, din Primul Război Mondial erau faimoși pentru cruzimea și brutalitatea cu care au sacrificat viețile soldaților lor fără niciun scop tactic rezonabil.

În multe cazuri, sadismul este camuflat de bunătate și ceva ce seamănă a bunăvoință față de anumiți oameni în anumite circumstanțe. Dar ar fi o eroare să credem că bunătatea apare doar cu intenția de a amăgi sau că este doar un gest de formă care nu are la bază niciun sentiment autentic. Pentru a înțelege mai bine acest fenomen este nevoie să luăm în considerare că majoritatea oamenilor sănătoși psihic își doresc să mențină o imagine de sine care să îi facă să pară umani cel puțin în unele privințe. A fi complet inuman înseamnă a fi complet izolat, a pierde orice sentiment de a fi parte a omenirii. Așa că nu este surprinzător că există multe date care duc la ipoteza că absența totală a bunătății, prieteniei și tandreței față de o altă ființă umană creează, pe termen lung, o anxietate insuportabilă. Există rapoarte[210] despre cazuri de nebunie și tulburări psihice, de exemplu, în rândul celor din trupele speciale naziste care fuseseră obligați să ucidă mii de oameni. Sub regimul nazist, numeroși funcționari care avuseseră de îndeplinit ordine de ucidere în masă au suferit căderi psihice care erau numite *Funktionärskrankheit* („boala funcționarilor“).[211]

Am folosit termenii „control“ și „putere“ referitor la sadism, dar trebuie avută în vedere ambiguitatea lor. Puterea poate

însemna putere *asupra* oamenilor sau poate însemna puterea de a face lucruri. Ceea ce își dorește sadicul este puterea *asupra* oamenilor, tocmai pentru că îi lipsește puterea de *a fi*. Din păcate, mulți autori se folosesc de această ambiguitate a cuvintelor „putere“ și „control“ și, pentru a strecura lauda „puterii asupra“, o echivalează cu „puterea de a face“. Mai mult decât atât, lipsa controlului nu înseamnă lipsa oricărui mod de organizare, ci doar a acelor tipuri în care controlul este exploatator și cel controlat nu are niciun fel de control asupra celor care-l controlează. Există multe exemple de societăți primitive și comunități voluntare contemporane în care apare o autoritate rațională bazată pe consensul real — nu manipulat — al tuturor și în care nu se dezvoltă relații de „putere asupra“.

Cu siguranță, cel care nu are nicio putere să se apere suferă și el din punct de vedere caracterologic. El poate deveni umil și masochist în loc de sadic. Dar neputința lui poate, de asemenea, să favorizeze dezvoltarea unor virtuți ca solidaritatea și compasiunea, precum și a creativității. A fi lipsit de putere și astfel în pericolul de a fi transformat în sclav sau a avea putere și astfel în pericolul dezumanizării sunt două rele. Care din ele trebuie evitat mai hotărât este o chestiune de convingere religioasă și morală sau politică. Budismul, tradiția iudaică a profeților și evangheliile creștine fac o opțiune clară, contrar gândirii contemporane. Diferențele de nuanță referitoare la „putere“ sunt pe deplin legitime, dar există un pericol care trebuie evitat: acela de a utiliza sensul ambiguu al anumitor cuvinte pentru a îndemna la a-i sluji deopotrivă pe Dumnezeu și Cezar sau, mai rău, de a pune semnul egal între ei.

Condiții care generează sadismul

Problema factorilor care conduc la dezvoltarea sadismului este prea complexă pentru a găsi un răspuns adecvat în această

carte. Cu toate acestea, o problemă trebuie să fie clară de la început: relația dintre mediu și caracter nu este niciodată simplă. Aceasta deoarece caracterul individual este determinat de factori individuali precum predispozițiile constituționale, particularitățile vieții de familie, evenimentele deosebite din viața unei persoane. Nu numai acești factori individuali joacă un rol; factorii de mediu sunt, de asemenea, mult mai complecși decât se presupune în general. Așa cum am subliniat mai devreme, o societate nu este un tot unitar. O societate este un sistem extrem de complex; vechea și noua clasă mijlocie de jos, clasa mijlocie, clasele superioare, elitele decadente, grupuri cu sau fără tradiții religioase sau filosofico-morale, orașe mici și metropole — aceștia sunt doar unii dintre factorii care trebuie luați în considerare; niciun singur factor izolat nu poate fi responsabil pentru înțelegerea structurii de caracter și nici a structurii societății. Prin urmare, dacă se intenționează stabilirea unei corelații între structura socială și sadism, va fi nevoie de o analiză empirică amănunțită a tuturor factorilor. Dar în același timp trebuie adăugat că puterea prin care un grup exploatează și asuprește un altul tinde să genereze sadism în grupul dominant, chiar dacă vor exista numeroase excepții individuale. Așadar, sadismul va dispărea (cu excepția tulburării individuale) atunci când se va înlătura controlul exploatator al oricărei clase sociale, sexuale sau minoritare. Cu excepția câtorva societăți mici, acest lucru nu s-a întâmplat încă nicăieri în istorie. Cu toate acestea, stabilirea unei ordini bazate pe lege și care previne folosirea absolut arbitrară a puterii a constituit un pas în această direcție, chiar dacă această evoluție a fost recent blocată în multe părți ale lumii unde existase odată și este amenințată chiar în Statele Unite în numele „legii și ordinii“.

O societate bazată pe control exploatator manifestă și alte

caracteristici predictibile. Tinde să slăbească independența, integritatea, gândirea critică și productivitatea celor care i se supun. Aceasta nu înseamnă că nu îi alimentează cu tot felul de distracții și promisiuni, dar numai acelea care limitează dezvoltarea personalității mai degrabă decât să o stimuleze. Împărații romani ofereau spectacole publice, mai ales de natură sadică. Societatea contemporană oferă spectacole similare în forma relatărilor de ziar și televiziune despre crime, război, atrocități; dacă nu sunt oribile în conținut, sunt oricum la fel de lipsite de valoare nutritivă precum cerealele de la micul dejun promovate de aceeași mass-media în detrimentul sănătății copiilor. Această hrană culturală nu oferă stimuli activatori, ci promovează pasivitatea și lenea. În cel mai bun caz oferă distracție și senzație, dar aproape nicio bucurie; pentru că bucuria are nevoie de libertate, de slăbirea hamurilor rigide ale controlului, adică exact de ceea ce îi este atât de greu să facă tipului sadic-anal.

Cât despre sadismul individual, acesta corespunde mediei sociale, cu deviații individuale în sus și în jos. Factori individuali care stimulează sadismul sunt toate acele condiții care tind să-l facă pe copil sau pe adult să se simtă gol pe dinăuntru și impotent (un copil care nu este sadic se poate transforma într-un adolescent sau adult sadic în circumstanțe noi). Printre astfel de condiții sunt cele care produc spaimă, precum pedepsele terorizante. Prin aceasta înțeleg acel tip de pedeapsă care nu este limitat ca intensitate și nici corelat cu un anume tip de comportament rău, ci este arbitrar, alimentat de sadismul celui care pedepsește și cu un nivel de intensitate care provoacă spaimă. În funcție de temperamentul copilului, frica de o astfel de pedeapsă poate deveni motivația dominantă a vieții, sentimentul său de integritate se poate deteriora treptat, stima de sine va scădea și în cele din urmă se va fi trădat pe

sine atât de des încât își va pierde complet sentimentul identității, va simți că nu mai este „el însuși“.

Cealaltă condiție pentru generarea neputinței vitale este o situație de penurie psihică. Dacă nu există nicio stimulare, nimic care să trezească facultățile unui copil, într-o atmosferă de monotonie și lipsă de bucurie, copilul va îngheța; dacă nu există nimic asupra căruia să exercite vreun efect, dacă nimeni nu răspunde și nici măcar nu ascultă, copilul rămâne cu un sentiment de neajutorare și impotență. O astfel de neajutorare nu conduce neapărat la formarea caracterului sadic; dacă da sau nu, aceasta depinde de mulți alți factori. Totuși, este una dintre cauzele principale care contribuie la dezvoltarea sadismului, atât individual cât și social.

Când caracterul individual se îndepărtează de caracterul social, grupul social tinde să întărească toate acele elemente de caracter care îi corespund, în vreme ce elementele opuse devin latente. Dacă, de exemplu, o persoană sadică trăiește într-un grup în care majoritatea nu este sadică și în care comportamentul sadic este considerat indezirabil și dezagreabil, individul sadic nu-și va schimba neapărat caracterul, dar nu îl va pune în practică; sadismul lui nu va dispărea, dar se va „stinge“, ca să spun așa, dacă nu va fi hrănit. Viața în kibuț și alte comunități voluntare oferă multe exemple în acest sens, deși există și situații în care condiții noi produc o schimbare reală de caracter.[212]

O persoană cu caracter sadic va fi complet inofensivă într-o societate antisadică; va fi considerată bolnavă. Nu va fi niciodată populară și nu prea va avea acces la poziții în care ar putea exercita vreo influență socială. Dacă ne întrebăm ce anume determină intensitatea sadismului unei persoane, nu trebuie să ne gândim numai la factori constituționali, biologici (S. Freud, 1937/2010), ci și la atmosfera psihică, în mare măsură

responsabilă nu numai pentru generarea sadismului social, ci și pentru modificările sadismului particular, generat individual. Acesta este motivul pentru care dezvoltarea unui individ nu poate fi înțeleasă niciodată în întregime doar pe baza constituției sale și a istoriei de familie. Dacă nu cunoaștem locul persoanei și al familiei sale în cadrul sistemului social și spiritul acestui sistem, suntem împiedicați să înțelegem de ce anumite trăsături sunt atât de persistente și de bine sădite.

Heinrich Himmler: un caz clinic de sadism anal-acumulator

Heinrich Himmler este un exemplu excelent de caracter rău și sadic care ilustrează ceea ce s-a afirmat despre conexiunea dintre sadism și formele extreme ale caracterului autoritar, birocratic, anal-acumulator.

„Copoiul Europei“, așa cum îl numeau mulți, Himmler a fost, alături de Hitler, responsabil pentru masacrarea unui număr cuprins între cincisprezece și douăzeci de milioane de ruși, polonezi și evrei neînarmați și neajutorați.

Ce fel de om era?[213]

Am putea începe prin a vedea câteva descrieri ale caracterului lui Himmler făcute de diverși martori. Poate că cea mai exactă și mai pătrunzătoare caracterizare este cea a lui K.J. Burckhardt, la vremea aceea reprezentant al Ligii Națiunilor la Danzig. Burckhardt scrie: „Himmler lăsa impresia de stranie subordonare, conștiinciozitate îngustă la minte, minuțiozitate inumană, combinate cu un iz de robot“ (K.J. Burckhardt, 1960). Această descriere conține majoritatea elementelor esențiale ale caracterului autoritar sadic descrise mai sus. Subliniază atitudinea lui subalternă umilă, conștiinciozitatea și meticulozitatea birocratică inumană; nu este descrierea cuiva care urăște sau cea a unui monstru, așa cum este perceput de

obicei, ci cea a unui birocrat extrem de dezumanizat.

Alți observatori adaugă elemente suplimentare ale structurii de caracter a lui Himmler. Un lider nazist, dr. Albert Krebs, exclus din partid în 1932, a petrecut șase ore conversând cu Himmler într-un tren în 1929 — adică în vremea când Himmler nu prea avea putere — și i-a remarcat evidenta nesiguranță și stângăcie. Ceea ce a făcut călătoria aproape insuportabilă pentru Krebs a fost „sporovăiala stupidă și lipsită de orice conținut cu care m-a agasat tot timpul“. Conversația sa era un amestec ciudat de fanfaronadă marțială, taifas mic burghez (*Stammtischgeschwätz*) și profeție zeloasă a unui predicator sectant (citat de J. Ackermann, 1970.) Maniera intruzivă prin care Himmler forțează pe cineva să-i asculte sporovăiala interminabilă, încercând astfel să-l domine, este tipică pentru caracterul sadic.

Este interesantă și caracterizarea lui Himmler făcută de unul dintre cei mai înzestrați generali germani, Heinz Guderian:

> Cel mai opac dintre adepții lui Hitler era Heinrich Himmler. Acest individ nesemnificativ, cu toate semnele inferiorității rasiale, se comporta într-un mod foarte simplu. Încerca să fie politicos. Stilul lui de viață era aproape spartan, spre deosebire de cel al lui Goering. Dar cu atât mai nețărmurite [*ausschweifender*] îi erau fanteziile. (...) După acel 20 iulie Himmler a fost cuprins de ambiția militară. Aceasta l-a împins la a se face numit comandant-șef al armatei de rezerviști și chiar comandat suprem al oricărui corp de armată. La nivel militar, Himmler a eșuat total de la bun început. Judecata sa cu privire la inamicii noștri poate fi numită pur și simplu copilărească. Am avut în câteva rânduri ocazia să-i observ lipsa de încredere și de curaj în prezența lui Hitler (H. Guderian, 1951).

Un alt observator, reprezentant al elitei bancare germane, Emil Helfferich, scrie că Himmler era „tipul profesorului crud de școală veche, strict cu el, dar și cu ceilalți. (...) Semnele de compasiune și mai ales tonul prietenos al scrisorilor lui de mulțumire erau toate false, așa cum se poate observa cu

ușurință la firile evident reci“ (E. Helfferich, 1970).

O imagine mai puțin negativă este oferită de aghiotantul său, K. Wolff: el îi menționează doar fanatismul și lipsa de voință, nu și sadismul: „Era un tată tandru, un superior corect și un bun camarad. În același timp era un fanatic obsedat, un visător excentric și (...) un instrument fără voință în mâinile lui Hitler de care era legat de o iubire/ură într-o necontenită creștere“ (K. Wolff, 1961). Wolff descrie două personalități opuse — aparent la fel de puternice — cel bun și cel fanatic, și nu contestă autenticitatea celui dintâi. Fratele mai mare al lui Himmler, Gebhard, îl descrie pe Heinrich numai în termeni pozitivi, deși fratele mai tânăr îl rănise și îl umilise cu mult înainte de a ajunge să aibă putere politică. Gebhard chiar laudă „bunătatea paternă și grija pe care o avea față de nevoile și necazurile subordonaților săi.“[214]

Aceste caracterizări conțin cele mai semnificative trăsături de caracter ale lui Himmler. Lipsit de viață, banal, dornic să domine, insignifiant, umil față de Hitler, fanatic. Grija lui prietenoasă pentru ceilalți, menționată de Wolff și de fratele lui mai mare, era cu siguranță o trăsătură comportamentală, dar în ce măsură era o trăsătură de caracter, adică autentică, este greu de spus; având în vedere întreaga personalitate a lui Himmler, elementul autentic al bunătății sale trebuie că era foarte mic.

Pe măsură ce întreaga structură de caracter a lui Himmler se dezvăluie, vom vedea că el este, într-adevăr, ilustrarea de manual pentru caracterul anal (acumulator) sadomasochist, la care am remarcat deja *ordinea exagerată* și *pedanteria* considerabilă ca trăsături dominante. De la vârsta de cincisprezece ani Himmler a ținut un registru al corespondenței sale în care a notat fiecare scrisoare pe care a scris-o sau primit-o.

Entuziasmul său pentru aceste activități și pedanteria și slăbiciunea

pentru înregistrarea exactă pe care le manifesta când se afla cufundat în ele dezvăluie un aspect important al personalității sale. Mentalitatea sa de contabil era cel mai clar vizibilă în felul în care ținea evidența corespondenței primite de la Lu și Kaethe [prieteni apropiați]. (Scrisorile primite de la familia sa nu s-au păstrat). Pe fiecare dintre ele scria nu numai data primirii, ci chiar și ora exactă și minutul în care scrisoarea ajunsese în mâinile sale. Cum multe dintre ele erau felicitări de ziua lui și altele de genul acesta, pedanteria lui mergea dincolo de absurditate (B.F. Smith, 1971).

Mai târziu, când era comandant al SS-ului, Himmler avea un fișier în care înregistra fiecare obiect pe care-l dăduse vreodată cuiva (B.F. Smith, 1971). La sugestia tatălui său, a ținut și un jurnal de la vârsta de paisprezece până la douăzeci și patru de ani. La aproape fiecare zi se găsesc notații lipsite de însemnătate la care rar i se adaugă vreun gând mai profund.

Himmler nota cât a dormit, la ce oră a mers la cină, unde și-a băut ceaiul sau dacă fumase, cu cine se întâlnise în cursul zilei, cât timp învățase, la ce biserică fusese și la ce oră se întorsese acasă seara. Mai mult decât atât, nota pe cine vizitase, dacă gazdele se purtaseră frumos cu el, la ce oră luase trenul pentru a se întoarce acasă, dacă trenul avusese întârziere sau ajunsese la timp (B.F. Smith, 1971).

Iată un exemplu din însemnările din jurnalul său din săptămânile dintre 1 și 16 august 1915 (B. F. Smith, 1971):

„August 1. 15. Duminică… am înotat (se pare că la un lac sau în mare) pentru a treia oară… Tati, Ernsti și cu mine am înotat după ce am mers cu o canoe pentru a patra oară. Lui Gebhard îi era prea cald…

2. 15. Luni… Seara am înotat pentru a cincea oară.

3. Marți… Am înotat a șasea oară…

6. Vineri… Am înotat a șaptea oară. (…) Am înotat a opta oară.

7. Sâmbătă. De dimineață am înotat a noua oară. (…)

8. …am înotat pentru a 10-a oară. (…)

9. De dimineață am înotat pentru a 11-a oară. (…) După aceea pentru a 12-a oară.

12. M-am jucat, apoi am înotat pentru a 13-a oară…

13. M-am jucat, apoi am înotat pentru a 14-a oară…

VIII.

16. (…) Apoi am înotat pentru a 15-a și ultima oară. (…)“
VIII.

Un alt exemplu este următorul. Pe 23 august al aceluiași an, Himmler a notat că opt mii de ruși au fost luați prizonieri la Gumbinnen; pe 28 august, că erau deja treizeci de mii de prizonieri ruși în Prusia Răsăriteană și pe 29 august că numărul prizonierilor nu era de treizeci de mii, ci de șaizeci de mii, și, după o numărătoare încă și mai amănunțită, de șaptezeci de mii. Pe 4 octombrie nota că numărul prizonierilor ruși nu fusese de șaptezeci de mii, ci de nouăzeci de mii. El adăuga: „Se înmulțesc ca șobolanii“ (B.F. Smith, 1971).

Pe 26 august 1914, a făcut următoarea însemnare:

> 26 august. M-am jucat în grădină cu Falk. 1000 de ruși capturați de trupele noastre la est de Weichsel. Austriecii înaintează. După-amiază am lucrat în grădină. Am cântat la pian. După cafea am fost în vizită la familia Kissenbarth. Ne-au lăsat să culegem prune din prunul lor. Au căzut o mulțime. Avem acum tunuri de 42 de centimetri“ (J. Ackermann, 1970).

Ackermann comentează că rămâne neclar dacă pe Himmler îl preocupa numărul prunelor comestibile sau al celor căzuți pe câmpul de luptă.

Este posibil ca o parte din pedanteria lui Himmler să fi fost moștenită de la tatăl său, un bărbat extrem de pedant, profesor de liceu și apoi director, a cărui calitate principală se pare că era meticulozitatea. Era conservator și un om slab în fond, un tată și profesor autoritar, de modă veche.

O altă trăsătură foarte importantă în structura de caracter a lui Himmler este *supușenia* sa, „subalternitatea“ sa, așa cum a numit-o Burckhardt. Chiar dacă nu pare să se fi temut excesiv de tatăl său, era extrem de ascultător. El face parte din categoria aceea de oameni care se supun autorității nu pentru că autoritatea este extrem de înspăimântătoare, ci pentru că *ei* sunt extrem de înspăimântați — nu de autoritate, ci de viață —

încât caută o autoritate căreia să i se supună. Supunerea lor are, ca să spunem așa, o caracteristică de oportunism, foarte vizibilă în cazul lui Himmler. El s-a folosit de tatăl său, de profesorii săi, apoi de superiorii din armată și din partid, de la Gregor Strasser la Hitler, pentru a avansa în carieră și a-și înfrânge competitorii. Nu se revoltase niciodată până în momentul în care a descoperit în Strasser și în liderii naziști niște figuri paterne noi și mai puternice. Scria în jurnal, exact așa cum îi spusese tatăl lui, și se simțea vinovat când uita să scrie ceva în câte o zi. El și părinții lui era romano-catolici; mergeau la biserică regulat, de trei-patru ori pe săptămână în timpul războiului și își liniștea tatăl spunându-i că nu are motive să se îngrijoreze din cauza faptului că citea cărți imorale, precum cele ale lui Zola. Dar nu există niciun semn de fervoare religioasă în istoria tânărului Himmler; atitudinea lui și a familiei sale era una complet convențională, caracteristică pentru clasa din care făceau parte.

Deplasarea devotamentului său dinspre tatăl lui spre Strasser-Hitler și dinspre creștinism spre păgânism arian nu a apărut ca un gest de revoltă. A fost un proces lin și precaut. Nu a făcut niciun pas înainte de a fi sigur că era bine. Iar la sfârșit, când idolul său, Hitler, nu îi mai era de niciun folos, a vrut să-l trădeze încercând să colaboreze cu noii săi stăpâni, Aliații, marii dușmanii de ieri și victorioșii de astăzi. Acesta este locul în care probabil că se află cea mai profundă diferență de caracter dintre Himmler și Hitler; cel din urmă era un rebel (deși nu un revoluționar); celui dintâi îi lipsea complet elementul de revoltă. Din acest motiv nu există nicio bază pentru speculația că transformarea lui Himmler într-un nazist a reprezentat un act de revoltă împotriva tatălui său. Motivația reală a schimbării sale pare să fi fost diferită. Himmler avea nevoie de un mentor puternic și influent care să-i compenseze

propria slăbiciune. Tatăl său era și el un om slab care, după prăbușirea sistemului imperial și a valorilor sale, își pierduse mult din mândria și prestigiul social de dinainte. Tânăra mișcare nazistă, deși nu foarte puternică la vremea când i s-a alăturat Himmler, era puternică în vehemența cu care critica nu numai stânga, dar și sistemul burghez căruia îi aparținea tatăl său. Acești tineri jucau rolul eroilor care stăpânesc viitorul și Himmler, adolescentul slab și umil, a descoperit o imagine căreia să i se supună, mai potrivită decât era tatăl său. În același timp își putea privi tatăl cu o oarecare condescendență, dacă nu chiar cu dispreț ascuns, ceea ce era culmea revoltei sale.

Un exemplu extrem al supunerii sale este în fața lui Hitler, deși s-ar putea presupune că oportunismul său l-ar fi împins la un grad de lingușeală care nu era complet autentic. Hitler era pentru el Dumnezeu pe pământ, de o importanță comparabilă cu cea a lui Hristos în religia creștină sau cu cea a lui Krișna din *Bhagavad-Gita*. El scria despre acesta: „El este hărăzit de karma germanității universale [*Germanentum*] să conducă lupta împotriva estului și să salveze germanitatea din lume; una dintre cele mai mari figuri ale luminii și-a găsit încarnarea în el“ (J. Ackermann, 1970). Și s-a supus noului Krișna-Christ-Hitler așa cum făcuse cu vechiul Christ-Dumnezeu, însă cu mult mai multă înflăcărare. Totuși, trebuie subliniat că, în acele circumstanțe, noii zei ofereau oportunități mai mari de glorie și bogăție.

Supunerea lui Himmler în fața unei figuri paterne puternice era însoțită de o *dependență*, profundă și intensă, *de mama sa* care l-a iubit și l-a adorat. Cu siguranță Himmler nu a suferit de lipsa iubirii mamei sale — un clișeu frecvent în numeroase cărți și articole despre el. Oricum, s-ar putea spune că iubirea ei era una primitivă și că îi lipsea înțelegerea sau

viziunea despre nevoile de dezvoltare ale băiatului ei; era dragostea pe care o mamă o arată unui bebeluș și nu și-a schimbat caracterul pe măsură ce băiatul creștea. Astfel, îl răsfăța cu dragostea ei și îi bloca dezvoltarea, făcându-l dependent de ea. Înainte de a descrie această dependență, aș vrea să subliniez că la Himmler, ca și la atâția alții, nevoia unui tată puternic este generată de neajutorarea lui, care la rândul ei este generată de faptul că el rămâne la stadiul unui băiețel care jinduiește după mama lui (sau o figură maternă) care să-l iubească, să-l protejeze, să-l liniștească și să nu-i ceară nimic în schimb. Astfel, el nu se simte bărbat, ci copil: slab, neajutorat, fără voință sau inițiativă. Prin urmare, va căuta adesea un conducător puternic căruia să i se supună, care să-i dea un sentiment de putere și care — într-o relație mimetică — devine un substitut pentru calitățile care-i lipsesc.

Himmler avea o moliciune fizică și mentală, frecventă la toți cei de tipul „băiatului mamei“, pe care a încercat să o depășească „exersându-și puterea voinței“ — dar în special cu brutalitate și inumanitate. Pentru el, controlul și cruzimea au devenit substitute pentru putere; cu toate acestea, încercarea sa era sortită eșecului deoarece niciun molâu nu devine puternic prin cruzime; nu face decât să-și ascundă temporar slăbiciunea de el și de ceilalți, câtă vreme are puterea de a-i controla.

Există numeroase dovezi care arată că Himmler era „băiatul mamei“ tipic. La vârsta de șaptesprezece ani, când se afla în serviciul militar, departe de părinții săi, scria, în prima lună

> douăzeci și trei de scrisori acasă și, deși primea zece sau douăsprezece răspunsuri, se plângea tot timpul că ei nu-i scriu destul. Prima propoziție din scrisoarea din 24 ianuarie este tipică: „Dragă mami, mulțumesc mult pentru scrisoarea ta caldă. În sfârșit am primit ceva de la tine“. Două zile mai târziu, după ce primise o altă scrisoare de acasă, începe în aceeași notă și adaugă: „Am așteptat-o dureros de mult timp“. Și două scrisori în trei zile

nu l-au oprit din a se lamenta pe 29: „Astăzi iar nu am primit nimic de la voi“.

În scrisorile din prima perioadă se combină rugămințile de a i se scrie cu văicărelile despre condițiile de viață: camera sa era austeră și rece și suferea din cauza atenției pe care i-o dădeau ploșnițele; mâncarea era puțină și neapetisantă și cerea pachete cu mâncare și bani suficienți ca să poată mânca la popotă sau la birturile din oraș. Ghinioane mărunte, precum încurcarea hainelor la baie, căpătau dimensiunile unor mici tragedii și erau relatate în detaliu familiei. În parte, aceste plângeri și lamentații erau strigăte de ajutor către Frau Himmler. În replică, ea trimitea un șir de ordine de plată și pachete cu mâncare, lenjerie de pat, insecticide și haine curate. Se pare că proviziile care soseau de la Landshut erau însoțite de multe sfaturi și expresii ale îngrijorării. Sub impactul acestor mesaje, Heinrich, conștient că trebuie să păstreze aparențele de soldat curajos, încerca uneori să retracteze plângerile care puseseră în mișcare această operațiune. Dar întotdeauna aștepta să primească pachetul înainte de a schimba placa și reținerea lui nu dura niciodată mult. În materie de mâncare nu avea niciun fel de rușine să ceară alimente, iar scrisorile lui sunt pline de remarci laudative la adresa talentului culinar al mamei sale („ștrudelul cu mere pe care l-am mâncat după instrucție a fost minunat“) și de cereri de gustări sub formă de mere sau prăjituri (B.F. Smith, 1971).

Pe măsură ce trecea timpul, scrisorile lui s-au mai rărit — deși n-au coborât niciodată sub trei pe săptămână — dar cererile lui de a i se răspunde erau la fel de insistente ca întotdeauna. Uneori se purta chiar urât când mama nu-i scria cât de mult și-ar fi dorit. „Dragă mamă“, spunea la începutul unei scrisori din 23 martie 1917, „mulțumesc mult pentru veștile bune (pe care nu le-am primit). E tare urât din partea ta să nu-mi scrii.“

Această nevoie de a împărtăși totul părinților săi, și mai ales mamei, s-a păstrat și în perioada când a lucrat ca *Praktikant* (student la agronomie care face practică la o fermă). În vârstă de nouăsprezece ani pe atunci, a trimis acasă cel puțin opt scrisori și cărți poștale în primele trei săptămâni și jumătate, deși menționa adesea că nu prea avea timp să scrie. Când s-a îmbolnăvit de febră paratifoidă, maică-sa aproape că a

înnebunit; în timpul convalescenței își petrecea multă vreme scriindu-i toate detaliile stării sale de sănătate, temperatură, scaun, suferințe și dureri. În același timp era suficient de abil să nu vrea să dea impresia unui copilaș plângăcios, presărându-și relatările cu asigurări că era bine și cu dojeni la adresa îngrijorărilor mamei. Chiar își începea scrisorile cu trei-patru idei de interes general și apoi adăuga: „Acum, cât despre cum îmi merge mie, te și văd, dragă mamă, cum te perpelești de nerăbdare“ (B.F. Smith, 1971). Se prea poate să fi fost adevărat, dar propoziția aceasta este un exemplu de metodă pe care Himmler a folosit-o de-a lungul vieții — să-și proiecteze dorințele și temerile asupra altora.

Până acum am făcut cunoștință cu un tânăr obsedat de ordine, ipohondru, oportunist și narcisic care se simțea ca un bebeluș și jinduia după protecția mamei încercând în același timp să urmeze și să imite figura tatălui.

Fără îndoială, atitudinea dependentă a lui Himmler, generată parțial de atitudinea supraindulgentă a mamei față de el, era amplificată de anumite slăbiciuni reale, atât fizice, cât și mentale. Din punct de vedere fizic, Himmler nu era un copil foarte viguros și a avut o sănătate șubredă de la vârsta de trei ani. La vremea aceea a contractat o infecție respiratorie severă care se pare că s-a fixat la plămâni și de care unii copii muriseră. Părinții lui erau înnebuniți și l-au adus de la München la Passau pe doctorul cu care se născuse pentru a-l trata. Pentru a-i oferi cele mai bune condiții, Frau Himmler a plecat cu el într-un loc cu climă mai blândă și tatăl venea să-i viziteze când se putea desprinde de la muncă. În 1904 întreaga familie s-a mutat înapoi la München pentru sănătatea copilului. Merită menționat faptul că tatăl a fost de acord cu toate aceste măsuri, costisitoare și supărătoare pentru el, fără niciun protest, după cum se pare.[215]

La vârsta de cincisprezece ani a început să aibă probleme cu stomacul care aveau să-l urmărească până la sfârșitul vieții. Din tabloul general al acestei boli este foarte probabil că era vorba de un puternic factor psihogen. Deși boala de stomac îl deranja ca simptom de slăbiciune, îi dădea șansa de a se preocupa constant de sine și de a avea în jur oameni care să îi asculte plângerile și să se agite în jurul lui.[216]

O altă boală a lui Himmler era o presupusă problemă la inimă care se crede că era rezultatul șederii la fermă în 1919. Același doctor din München care îl tratase de febră paratifoidă i-a pus acum diagnosticul de inimă hipertrofiată (mărită) din cauza suprasolicitării din timpul serviciului militar. B.F. Smith comentează că în acei ani diagnosticul de inimă mărită era frecvent și era pus pe seama epuizării din război și că în zilele noastre medicii iau în derâdere astfel de diagnostice. Opinia medicală curentă sugerează că nu era nimic în neregulă cu inima lui Himmler și că, în afară de problemele date de alimentația inadecvată și urmările febrei paratifoide „starea lui de sănătate era suficient de bună“ (B.F. Smith, 1971).

Oricum ar fi fost, diagnosticul trebuie să-i fi sporit tendințele ipohondriace și susținut legăturile cu părinții săi, care au continuat să se îngrijoreze și să se necăjească.

Dar slăbiciunea fizică a lui Himmler mergea dincolo de aceste trei grupe de boală — plămâni, stomac și inimă. El avea un aspect molatic și fleșcăit și fizic era împiedicat și neîndemânatic. De exemplu, când a primit o bicicletă și putea să meargă la plimbare cu fratele său Gebhard, „Heinrich avea o înclinație de a cădea de pe vehiculul său, de a-și rupe hainele și alte întâmplări nefericite“ (B.F. Smith, 1971). Aceeași neîndemânare fizică era vizibilă și în vremea școlii când era probabil sursă de încă și mai mare umilință.

Avem o excelentă relatare despre Himmler din timpul

anilor de școală, făcută de colegul său G.W.F. Hallgarten, care mai târziu a devenit un istoric eminent.[217] În autobiografia sa, Hallgarten spune că atunci când a auzit de cariera fulminantă a lui Himmler i-a venit greu să creadă că era vorba de cel care-i fusese coleg de școală.

Hallgarten îl descrie pe Himmler ca fiind un papă-lapte grăsuț care purta deja ochelari și avea adesea un „zâmbet pe jumătate jenat, pe jumătate răutăcios“. Era preferatul tuturor profesorilor și a fost un elev exemplar toți anii de școală, cu cele mai bune calificative la toate materiile importante. În clasă era considerat superambițios (un *Streber*). La o singură materie Himmler nu se descurca deloc și aceea era gimnastica. Hallgarten descrie în detaliu cât de umilit se simțea Himmler când nu era capabil să execute exerciții relativ simple și era subiectul ridiculizării nu numai de către profesor, dar și de către colegi, care erau fericiți să-l vadă pe băiatul ambițios într-o poziție de inferioritate (G.W.F. Hallgarten, 1969).

În ciuda caracterului său ordonat, lui Himmler îi lipseau totuși disciplina și inițiativa. Era guraliv și știa asta, se mustra și încerca să se corecteze. Dar cel mai mult îi lipsea aproape complet puterea voinței; astfel, deloc surprinzător, el elogia voința puternică și determinarea ca virtuți ideale, dar nu le-a atins niciodată. Și-a compensat lipsa de voință prin puterea coercitivă asupra altora.

O ilustrare a faptului că era conștient de obediența și lipsa sa de voință este o însemnare din jurnalul său, pe data de 27 decembrie 1919: „Dumnezeu va face ca totul să se termine cu bine, dar nu mă voi supune fără voie destinului, ci îl voi manevra eu însumi cât de bine voi putea“ (J. Ackermann, 1970). Această propoziție este mai degrabă încâlcită și contradictorie. El începe prin a accepta voia Domnului (într-o vreme în care încă era catolic practicant); apoi afirmă că „nu se va supune“,

dar nuanțează adăugând că „fără voie“ — rezolvând astfel conflictul dintre obediența lui de la momentul respectiv și idealul său de a avea o voință puternică prin compromisul supunerii, dar cu voia lui; apoi își promite că își va dirija propriul destin, dar moderează această „declarație de independență“ cu adăugirea jalnică „cât de bine voi putea“. Complet diferit de Hitler, Himmler a fost întotdeauna și a rămas un molâu și era conștient de asta. Viața lui a fost o luptă împotriva acestei conștientizări, o încercare de a deveni puternic. Himmler era mai degrabă ca un adolescent care vrea, dar încă nu poate să nu se mai masturbeze, care se simte vinovat și slab, se mustră pentru slăbiciunea sa, încearcă veșnic să se schimbe și nu reușește niciodată. Dar circumstanțele și inteligența lui i-au permis să ajungă într-o funcție cu o putere atât de mare asupra altora, încât a putut trăi cu iluzia că devenise „puternic“.

Himmler nu se simțea slab și neîndemânatic doar fizic, dar avea și un complex de inferioritate socială. Profesorii de liceu erau la nivelul cel mai de jos al ierarhiei monarhice și priveau cu respect la toate rangurile de deasupra lor. Aceasta era cu atât mai acut în familia lui Himmler, căci tatăl său fusese preparatorul particular al prințului Heinrich de Bavaria și apoi au rămas într-o relație personală suficient de bună cât să-și permită să-l roage să fie nașul celui de-al doilea fiu al său, care așa se face că a primit numele de Heinrich. Cu această favoare princiară garantată, familia lui Himmler atinsese culmea ambițiilor lor realiste; relația ar fi avut probabil consecințe mai favorabile dacă prințul nu ar fi fost ucis în luptă în timpul Primului Război Mondial (singurul prinț german care a avut o astfel de soartă). Se poate presupune că pentru tânărul Himmler, atât de dornic să-și ascundă sentimentul lipsei de valoare, nobilimea trebuie că i s-a părut atunci ca un rai social

care-i fusese interzis pe veci.

Totuși, ambiția lui Himmler a realizat imposibilul. Din adolescentul timid și complexat social care îi admira și invidia pe nobili, a devenit șeful SS-ului, noua nobilime germană. Nu mai exista niciun prinț Heinrich deasupra lui, nu mai erau nici conți, baroni, von-i. El, Reichsfürerul SS cu subalternii săi, era noul nobil; *el* era Prințul; cel puțin asta trebuie să fi fost fantasma lui. Amintirile lui Hallgarten din anii de școală subliniază această relație dintre vechea nobilime și SS. La München era un grup de tineri din familiile de nobili care stăteau acasă la ei, dar mergeau la școală la același *Gymnasium*. Hallgarten își amintește că purtau o uniformă care semăna cu cea a SS-ului de mai târziu, doar că era bleumarin în loc de negru ca cea SS. El sugerează, și pare foarte plauzibil, că această uniformă i-a servit drept model pentru viitoarea uniformă SS.

Himmler elogia constant curajul și sacrificiul de sine pentru binele comunității. Că era doar demagogie a devenit evident în povestea destul de complicată a dorinței sale de a se înrola și de a merge pe front în 1917. Ca și fratele lui mai mare — și ca mulți alți tineri care aveau relații în eșaloanele superioare ale instituției — Heinrich a încercat să meargă la un regiment de instruire a ofițerilor pentru a deveni cadet (*Fähnrich*, ofițer aspirant). Această instruire avea două avantaje: cel evident era de obținere a gradului de ofițer cu speranța de a continua ulterior ca militar de carieră și cel mai puțin evident era că această instruire dura mai mult decât cea a tinerilor care erau încorporați sau se înrolau ca simpli soldați. Era de așteptat să dureze opt sau nouă luni înainte de a putea fi trimiși pe front. Soldații obișnuiți erau de obicei trimiși pe front mult mai repede în acea perioadă a războiului.

Gebhard, fratele mai mare al lui Himmler, intrase deja la școala de ofițeri în 1916 și fusese trimis pe front în cele din

urmă. Agitația părinților cu privire la fratele mai mare și plecarea pe front a din ce în ce mai multor tineri l-au determinat pe Heinrich să-și roage părinții să abandoneze școala și să meargă și el la școala de ofițeri. Tatăl lui Himmler a făcut tot ce a putut pentru a îndeplini dorința fiului său și și-a mobilizat toate relațiile. Dar în ciuda unei recomandări calde din partea văduvei prințului Heinrich, regimentul către care fusese recomandat avea deja destui candidați pentru școala de ofițeri și l-a respins. Tatăl, în stilul său metodic, a făcut cerere la douăzeci și trei de regimente, după ce își notase numele ofițerilor din conducerea fiecărui regiment și numele oamenilor importanți care ar fi putut avea influență asupra comandantului de regiment. Cu toate acestea, nu a primit decât refuzuri. Nici chiar atunci profesorul Himmler nu era pregătit să accepte înfrângerea. Cinci zile mai târziu a trimis o a douăzeci și patra aplicație la Regimentul 11 de Infanterie, la care încă nu scrisese. În vreme ce tatăl se afla încă în bătălia aplicațiilor, Heinrich și-a pierdut temporar speranța și credea că va fi luat la armată ca simplu soldat. Folosind relațiile tatălui său, el a făcut cerere la primăria din Landshut să lucreze la *Hilfsdienst*, un fel de muncă de război pentru cei care nu primiseră ordin de încorporare în armată. A abandonat școala și a intrat în acest serviciu, cu speranța, se pare, că în felul acesta va amâna o vreme înrolarea; dar când Ministerul Educației din Bavaria a emis un ordin special care părea să-l pună în pericol de a fi chemat în armată, Heinrich s-a întors la școală. Curând după aceea, spre marea surprindere a lui și a tatălui lui, cea de-a douăzeci și patra cerere a dat roade și i s-a ordonat să se prezinte în câteva zile la Regimentul 11 Infanterie la Regensburg.

La sfârșitul primei săptămâni a auzit un zvon cum că nu avea să fie oprit la școala de ofițeri, ci că era programat să fie

trimis pe front imediat. „Această poveste l-a împins într-o tristețe profundă și i-a spulberat elanul combativ“ (B.F. Smith, 1971). Explicându-le părinților că era disperat numai din cauza faptului că nu avea să devină ofițer, i-a rugat să intervină pe lângă un văr de-al doilea care era ofițer la regimentul respectiv și să-i ceară ajutorul în această problemă. Părinții, și mai ales mama, erau aproape la fel de îngroziți ca și băiatul însuși și o lună mai târziu locotenentul Zahle, vărul, încă îi dădea asigurări că nu va fi trimis pe front și îl îndemna să se liniștească și să urmeze programul.

De îndată ce teama lui că va fi trimis pe front s-a domolit. Heinrich a luat o poză de încredere în sine. Îndrăznea să fumeze (deși trebuia să ceară tutun de la tatăl său) și judeca situația politică comentând, în baza unei relatări eronate a demisiei lui Ludendorff, cum că „situația nu îl mulțumea“. Anul 1918 l-a petrecut, de la început și până în octombrie, în instrucție și așteptând ordinul de plecare pe front. De data aceasta se pare că era nerăbdător să fie trimis și încerca să obțină o favoare din partea ofițerilor pentru a fi trimis, în dauna prietenului său, Kistler, care și el era nerăbdător să meargă pe front, în caz că doar unul dintre ei ar fi fost trimis. Dar aceste eforturi n-au avut niciun rezultat, așa că și-a reluat vizitele de socializare și mersul la teatru.

Întrebarea evidentă aici este de ce, la momentul acesta, era nerăbdător să meargă pe front, când câteva luni mai devreme fusese atât de îngrozit. Sunt mai multe răspunsuri la această aparentă contradicție. Fratele său, Gebhard, fusese avansat în luptă la rangul de cadet plin și asta probabil că l-a făcut invidios și dornic să arate că și el era un erou. S-ar putea ca și competiția cu Kistler să fi fost un stimul suficient pentru a-l face să-și uite anxietățile din dorința de a-l înfrânge în acest mic joc. Dar mi se pare mai probabil că motivul principal era altul. Exact când

Heinrich făcea aceste eforturi să fie trimis pe front scria: „Situația politică mi se pare foarte neagră, complet neagră. (...) Nu-mi voi pierde niciodată hotărârea chiar de va fi o revoluție, ceea ce nu este exclus“ (B.F. Smith, 1971). Himmler era suficient de isteț ca să știe, așa cum aproape oricine altcineva din Germania bănuia în octombrie 1918, că războiul era pe sfârșite și pierdut. Era destul de sigur să vrea să fie trimis pe front la momentul acela, când în Germania deja se simțea valul revoluționar și trei săptămâni mai târziu revoluția avea să izbucnească în forță. De fapt, opoziția în creștere și atmosfera revoluționară au făcut ca autoritățile militare să nu-i mai trimită pe acești tineri pe front.

O altă ilustrare a lipsei de voință și a nehotărârii lui Himmler este viața sa profesională. Decizia lui de a studia agronomia a fost o surpriză totală și motivele încă nu sunt clare. Cu educația clasică pe care o primise, probabil că familia se așteptase să urmeze o carieră ca cea a tatălui. Cea mai plauzibilă explicație pare să fie că se îndoia de capacitatea lui de studiu într-un domeniu intelectual mai exact și că studiul agriculturii părea să fie un mod de a obține totuși un grad academic. Nu trebuie uitat că opțiunea lui pentru agricultură era rezultatul dezamăgirii de a nu-și fi atins primul obiectiv, acela de a deveni ofițer de carieră. Cariera lui agronomică a fost întreruptă de boala, reală sau presupusă, de inimă, dar aceasta nu i-a curmat intenția de a continua. Un lucru pe care l-a făcut a fost să învețe rusa, căci plănuia să emigreze în est și să devină fermier. Părea, de asemenea, să creadă că, în cele din urmă, *Freikorps* aveau să cucerească oarece teritorii în est și că acolo i-ar fi fost locul. El scria: „La momentul ăsta nu știu de ce muncesc. O fac pentru că e datoria mea, pentru că astfel îmi găsesc liniștea și pentru tovarășa mea de viață nemțoaică cu care, într-o bună zi, voi trăi în est și voi lupta toată viața ca

german, departe de iubita mea Germanie“ (B.F. Smith, 1971). Și, o lună mai târziu: „Astăzi, în sinea mea, m-am eliberat de toți și acum depind doar de mine. Dacă nu găsesc o fată al cărei caracter să se potrivească cu al meu și care să mă iubească, voi merge singur în Rusia“ (B.F. Smith, 1971).

Aceste afirmații sunt foarte relevante. Himmler încearcă să-și nege fricile, singurătatea și dependența prin afirmarea voinței sale puternice. Cu sau fără o iubită, el va trăi departe de Germania, pe cont propriu, și prin acest discurs el încearcă să se convingă că nu mai e „băiatul mamei“. Dar de fapt se poartă ca un băiețel de șase ani care se hotărăște să fugă de mama lui, dar se ascunde după primul colț așteptând ca ea să-l aducă înapoi. Având în vedere că avea douăzeci de ani la vremea aceea, întregul plan, în aceste condiții, era una dintre fanteziile romantice, nerealiste, în care Himmler se complăcea atunci când nu era prea prins în urmărirea intereselor imediate.

Când a devenit evident că era imposibil să se stabilească în Rusia, a început să învețe spaniolă în ideea de a se stabili ca fermier în America de Sud.[218] În diverse momente s-a gândit la locuri precum Peru, Georgia (U.R.S.S.) și Turcia, dar toate aceste idei nu erau decât vise cu ochii deschiși. În acest moment al vieții sale Himmler nu avea nicio destinație. Nu putea deveni ofițer. Nu avea bani să devină fermier nici măcar în Germania — și cu atât mai puțin în America de Sud. Nu numai că-i lipseau banii, dar îi lipseau și imaginația, perseverența și independența de care ar fi avut nevoie pentru un astfel de plan. Era în aceeași poziție ca mulți alții care deveniseră naziști pentru că nu aveau ce să facă altceva, social sau profesional, dar erau totuși ambițioși și mânați de o puternică dorință de a reuși.

Lipsa de speranță cu privire la atingerea unui obiectiv și probabil și dorința lui de a pleca departe, undeva unde să nu-l cunoască nimeni, fuseseră probabil amplificate în mare măsură

de experiența de student la München. Devenise membru al unei frății și făcuse tot ce-i stătuse în putere să se facă popular. Îi vizita pe camarazii bolnavi și căuta noi membri și adepți oriunde mergea. Cu toate acestea își făcea griji că nu era suficient de popular printre camarazii săi, dintre care unii își manifestau destul de deschis neîncrederea în el. Ideile lui fixe, intrigile și bârfele constante i-au diminuat și mai mult popularitatea și a fost respins atunci când a încercat să fie ales într-o funcție în cadrul frăției. În relațiile cu fetele nu și-a depășit niciodată poziția precaută și rigidă și a pus „o distanță atât de mare între el și sexul opus, încât curând nu mai era aproape niciun pericol la adresa castității sale“ (B.F. Smith, 1971).

Cu cât șansele sale profesionale erau mai disperate, cu atât era Himmler mai atras de ideile dreptei radicale. Citea cărți antisemite și atunci când ministrul de externe german, Rathenau, a fost asasinat în 1922 a jubilat și l-a numit „ticălos“. A devenit membru al *Freiweg,* organizație de extremă dreaptă destul de misterioasă și l-a cunoscut pe Ernest Röhm, activist în mișcarea lui Hitler. În ciuda tuturor acestor noi simpatii și relații cu dreapta radicală, era încă suficient de precaut cât să nu se arunce cu totul în barca lor, așa că a rămas la München și și-a continuat viața obișnuită. „În ciuda jocului de-a politica și a zbuciumului interior și legat de viitorul său, multe dintre vechile sale obiceiuri erau încă puternice, inclusiv mersul la biserică, vizitele de curtoazie, serile dansante și debarcarea hainelor murdare la Ingolstadt [mama lui]“ (B.F. Smith, 1971). Ieșirea din situația profesională delicată a venit cu o ofertă de muncă din partea fratelui unuia dintre profesorii săi. Era un post de asistent tehnic la o firmă de îngrășăminte de nitrați, unde avea sarcina să lucreze la secția de cercetare a bălegarului. Dar, foarte surprinzător, exact această slujbă avea

să-l conducă drept spre domeniul activismului politic. Firma la care lucra avea sediul în Schleissheim, la nord de München, și s-a întâmplat că acolo își avea sediul și una dintre noile organizații paramilitare, *Bund Blücher*. Cu greu ar fi putut să nu fie atras în acest soi de activitate și, după lungi ezitări, s-a alăturat în cele din urmă PNSMG[219]-ului lui Hitler, una dintre cele mai active grupuri de opoziție de dreapta. Ar ocupa prea mult spațiu să descriem evenimentele din Germania și Bavaria de la vremea aceea. Pe scurt, guvernul bavarez cocheta cu ideea de a se întoarce împotriva guvernului Reichului de la Berlin cu ajutorul grupărilor de dreapta, dar nu au făcut nimic până la urmă. Între timp, Himmler și-a lăsat slujba de la Schleissheim și s-a înscris într-o grupare militară, o companie de rezervă pentru un regiment Reichswehr. Cu toate acestea, compania a fost dizolvată de Reichswehr deoarece erau prea mulți care doreau să participe la o acțiune împotriva Berlinului și astfel, după numai șapte săptămâni, noua carieră militară a lui Himmler a luat sfârșit. Dar între timp se împrietenise cu Röhm și, în ziua puciului de la München, Himmler a fost cel care a purtat vechiul steag imperial și a mărșăluit alături de Röhm în fruntea unei coloane care încerca să ocupe Ministerul de Război. Röhm și oamenii lui au încercuit Ministerul de Război, dar au fost, la rândul lor, încercuiți de poliția bavareză. Încercarea lui Hitler de a-l liniști pe Röhm s-a sfârșit cu marșul eșuat împotriva trupelor armatei la *Feldherrnhale*. Liderii grupului lui Röhm (*Reichskriegsflagge)* au fost arestați, iar Himmler și restul au predat armele, s-au pus la dispoziția poliției și au plecat acasă.

Himmler, deși încă impresionat de faptul că fusese purtătorul drapelului, era și îngrozit să nu fie arestat, dar și dezamăgit că guvernul nu era interesat de persoana lui. N-a îndrăznit să facă nimic care ar fi dus la arestarea lui, cum ar fi

fost să lucreze cu organizațiile interzise. (Trebuie spus că o arestare n-ar fi avut nicio consecință înspăimântătoare. Cel mai probabil ar fi fost eliberat sau achitat, sau ar fi primit o sentință de scurtă detenție într-un *Festung,* ca Hitler — un loc confortabil, cu toate facilitățile, mai puțin dreptul de a pleca.) În schimb, s-a mulțumit cu raționalizări: „Ca prieten, și în special ca soldat și membru devotat al mișcării *völkisch,* nu voi fugi niciodată din fața pericolului, ci avem o datorie unul față de altul și față de mișcare să rămânem pregătiți de luptă“ (B.F. Smith, 1971). Ca atare, s-a angajat în mișcarea *völkisch* (etno-națională), care nu era interzisă, a încercat în continuare să-și găsească o slujbă și cocheta cu ideea de a găsi un loc de ședere atrăgător în Turcia. Chiar a scris la Ambasada Sovietică pentru a întreba dacă era vreo posibilitate să meargă în Ucraina — un pas ciudat pentru acest anticomunist fanatic. În această perioadă antisemitismul său a devenit și el mai feroce și avea conotații sexuale, probabil din cauza veșnicelor preocupări legate de sex. Făcea speculații cu privire la morala fetelor cu care se întâlnea și citea literatură erotică ori de câte ori avea ocazia. Când și-a vizitat niște vechi prieteni în 1924, a găsit în biblioteca lor cartea lui C.F. Schlichtegroll, *Ein Sadist im Priesterrock* [*Un sadic în haine preoțești*] care fusese interzisă în Germania în 1904. A sorbit-o într-o singură zi. În general, avea alura unui tânăr speriat și inhibat care suferea din cauza incapacității sale de a relaționa cu femeile.

În cele din urmă problema viitorului lui s-a rezolvat. Gregor Strasser, unul dintre liderii *Nationalsozialistische Freiheitsbewegung* [Mișcarea Național-Socialistă pentru Eliberare] și *Gauleiter* [lider regional] pentru Bavaria Inferioară, i-a oferit un post ca secretar și asistent general al său. A acceptat imediat, a mers la Landshut și a crescut pe lângă Strasser. Strasser avea idei destul de diferite de ale lui Hitler. El

dădea importanță trăsăturilor social-revoluționare ale programului nazist și era conducătorul acestei aripi mai radicale, împreună cu fratele său, Otto, și cu Joseph Goebbels. Ei voiau să-i schimbe lui Hitler orientarea către înalta clasă și credeau că partidul trebuia „să proclame un mesaj de revoluție socială doar cu o tentă de antisemitism“ (B.F. Smith, 1971). Dar Hitler nu și-a schimbat calea. Goebbels, care știa cine e mai tare, a renunțat la ideile sale și l-a urmat pe Hitler. Strasser a părăsit partidul, iar Röhm, șeful aripii paramilitare, și el având idei mai radicale, a fost asasinat la ordinele lui Hitler, de fapt de mâinile SS-iștilor lui Himmler. Moartea lui Röhm și a altor lideri ai aripii paramilitare (SA) a reprezentat condiția și începutul ascensiunii lui Himmler.

Cu toate acestea, în 1925–1926, PNSMG era un partid mic, republica de la Weimar părea să fi dobândit o mai mare stabilitate și se pare că Himmler avea unele îndoieli. Își pierduse din prietenii vechi și „chiar și părinții lui nu numai că au dezaprobat deschis munca lui de partid, dar îl priveau ca pe proverbialul fiu rătăcit“ (B.F. Smith, 1971). Avea salariu mic și adesea trebuia să se împrumute. Astfel că nu este surprinzător că iar a fost cuprins de vechea dorință de a-și găsi un serviciu serios de administrator de fermă și că din nou fantasma să emigreze în Turcia. Totuși, și-a păstrat postul de la partid deoarece toate încercările de a-și găsi un serviciu au rămas fără niciun rezultat — și nu pentru că loialitatea față de ideile partidului era atât de puternică și de neclintită. La scurtă vreme după aceea, situația s-a înseninat. Gregor Strasser a devenit șeful propagandei partidului în 1929 și Himmler a fost numit adjunctul său.

După numai trei ani, Himmler avea sub comandă trei sute de oameni ai *Schutzstaffeln* (SS — „eșalonul de protecție“), pe care, până în 1933, avea s-o transforme într-o armată de

cincizeci de mii.

În biografia lui Himmler, Smith comentează: „Ce ne tulbură atât de profund nu este organizarea SS-ului și nici cea mai înaltă poziție a lui Himmler de șef al poliției Reichului, ci torturarea a milioane de oameni și exterminarea altor milioane. Nici un răspuns clar la aceste întrebări nu găsim în copilăria și tinerețea lui Himmler“ (B.F. Smith, 1971). Eu nu cred că are dreptate și voi încerca să demonstrez că sadismul lui Himmler era adânc înrădăcinat în structura caracterului său cu multă vreme înainte de a avea ocazia să-l manifeste la o scară care avea să-i înscrie numele de monstru sângeros în paginile istoriei.

Trebuie să avem în minte definiția largă a sadismului, ca patimă pentru puterea absolută și nelimitată asupra unei alte ființe umane; provocarea suferinței fizice este doar una dintre manifestările acestei dorințe de omnipotență. De asemenea, nu trebuie să uităm că supunerea masochistă nu este opusul sadismului, ci parte a unui sistem simbiotic în care controlul total și supunerea totală sunt manifestări ale aceleiași impotențe vitale fundamentale.

Unul dintre semnele cele mai timpurii ale plăcerii lui Himmler de a denunța ostil alte persoane ar putea fi un incident petrecut în timpul războiului, pe când Himmler avea șaisprezece ani. Niște saxoni bogați care petrecuseră o vacanță în Bavaria cumpăraseră multă mâncare și o trimiseseră acasă, unde astfel de produse erau mult mai greu de găsit. Au fost denunțați în presă și Smith este de părere că bogăția informațiilor pe care Himmler le avea despre ceea ce cumpăraseră „indică limpede că avusese un rol în divulgarea faptelor lor“ (B.F. Smith, 1971). O scurtă poezie pe care Himmler a scris-o în 1919 arată și ea înclinația lui spre cruzime (în B. F. Smith, 1971):

Franzosen, Franzosen, O gebt nur recht acht
Für euch wird kein Pardon gemacht.
Uns’re Kugeln pfeifen und sausen
Und verbreiten euch Schrecken und Grauen
Wenn wir da so unheimlich hausen.

(Franceziilor, oh francezilor, fiți atenți,
Pentru că nu va fi iertare pentru voi.
Gloanțele noastre vor șuiera și vor trece
Împrăștiind spaima și teroarea printre voi
Când noi vom cotropi pământurile voastre.

De la vârsta de douăzeci și unu de ani, când se simțea oarecum mai independent pentru că începuse să-și găsească noi prieteni și noi imagini paterne, a început să fie ușor condescendent față de tatăl său, deși își îmbrăca întotdeauna discursul în termeni potriviți, în vreme ce morala condescendentă față de fratele lui mai mare, Gebhard, devenea din ce în ce mai răutăcioasă.

Pentru a urmări dezvoltarea sadismului lui Himmler este nevoie să înțelegem semnificația relației lui cu Gebhard.[220] Gebhard era de fapt opusul lui Heinrich; deschis, îndrăgit, curajos și cu succes la fete. Când cei doi erau mai tineri, Heinrich pare să-l fi admirat pe Gebhard, dar această admirație s-a transformat în invidie amară atunci când Gebhard a avut succes acolo unde Heinrich eșuase. Fusese pe front, fusese avansat în luptă și primise Crucea de fier, clasa I. Se îndrăgostise de o fată frumoasă și se logodise cu ea într-o vreme când fratele mai mic, lipsit de glorie și iubire, era neîndemânatic, slab și neîndrăgit. Heinrich și-a deplasat loialitatea de la Gebhard către vărul său de-al doilea, Ludwig, care avea motive să-l invidieze pe Gebhard. La început doar își critica acid fratele pentru lipsa de disciplină și de consecvență,

că nu era suficient de curajos și că era necugetat — criticând, ca de obicei, pe alții, tocmai pentru propriile lui defecte. Dar viitorul ministru de Interne pare să fi căpătat aripi în relația sa cu Gebhard după ce acesta din urmă i-a făcut curte cu succes unei verișoare de-a lor, distantă și pare-se atrăgătoare, pe nume Paula. Fata nu corespundea ideii lui Heinrich cu privire la o logodnică timidă, retrasă și castă și, din păcate, între Gebhard și Paula au avut loc niște neînțelegeri din cauza unei presupuse „indiscreții“ din partea ei. Gebhard i-a scris lui Heinrich implorându-l să meargă acasă la Paula și să împace lucrurile. Această cerere neobișnuită arată gradul în care Heinrich reușise să-și subjuge fratele mai mare, probabil prin intrigi cu părinții săi. Heinrich a mers în vizită la Paula, dar nu se știe ce s-a întâmplat. Cu toate acestea, schița scrisorii pe care i-a scris-o câteva săptămâni mai târziu, după ce ea se pare că făcuse patru jurăminte de fidelitate, ne spune ceva despre caracterul lui coercitiv:

> Voi fi bucuros să cred că te vei ține de aceste patru promisiuni, mai ales că Gebhard te ajută direct prin prezența lui. Dar asta nu este destul. Un bărbat trebuie să aibă încredere în mireasa lui, chiar dacă lipsește cu anii, și nu o vede și nu au vești unul despre celălalt vreme îndelungată (care în războiul teribil care va urma e foarte probabil să țină și câțiva ani), că ea nu-i va fi necredincioasă nici printr-un cuvânt, sărut, gest sau gând. (…) Ai în față un test pe care s-ar cuveni și *trebuie* [subliniat în original] să-i faci față și pe care nu l-ai căzut într-o manieră rușinoasă. (…) Dacă e ca uniunea voastră să fie una fericită pentru voi doi și pentru sănătatea *Volk*-ului — care trebuie construit pe familii solide, morale — trebuie să te controlezi cu o putere *barbară* [subliniat în original]. Câtă vreme nu te controlezi cu putere și fermitate și te stăpânești doar într-o măsură mică și câtă vreme viitorul tău soț, așa cum am spus-o deja, este prea bun pentru tine, nu prea se pricepe la oameni și, la vârsta asta, nici nu mai poate să învețe, altcineva va trebui să se ocupe de asta. Și, pentru că amândoi mi-ați cerut ajutorul în problema asta și m-ați implicat, mă simt obligat să mă ocup de asta.

În următoarele șapte luni Heinrich a evitat să se amestece deschis până când, în februarie 1924, a primit niște informații

care l-au convins, pe bună dreptate sau nu, că Paula comisese din nou o „indiscreție“. De data aceasta nici măcar nu i-a spus fratelui său, ci le-a spus imediat părinților și a încercat să-i convingă că onoarea familiei cerea ruperea imediată a logodnei. Mama sa a capitulat și, în lacrimi, și-a dat acceptul și în cele din urmă l-a convins și pe tatăl său; abia apoi s-a confruntat direct cu Gebhard. „Când Gebhard a acceptat să se supună și a fost de acord cu ruperea logodnei, Heinrich s-a simțit triumfător și, în același timp, disprețuitor față de lipsa de opoziție a fratelui său. Era, a spus el, «ca și cum el [Gebhard] n-avea niciun pic de suflet»“. Acest tânăr de douăzeci și patru de ani reușise să-și înfrângă tatăl, mama, fratele mai mare și să devină practic dictatorul propriei familii.

Ruperea logodnei displăcuse complet familiei Himmler, cu atât mai mult cu cât erau rude îndepărtate cu familia Paulei. „Cu toate acestea, ori de câte ori părinții lui sau Gebhard manifestau vreo opoziție la planul rupturii, Heinrich era gata să pună și mai multă presiune. El mergea în vizite pe la prieteni și le explica de ce logodna trebuia ruptă, făcând în tot acest timp praf reputația fetei. Când a primit o scrisoare de la Paula, i-a răspuns prin a sublinia necesitatea de a «rămâne fermi pe poziție și de a nu se lăsa sfâșiați de îndoieli».“ La momentul acesta dorința de a-și controla fratele și părinții a căpătat trăsături de răutate sadică pură. Voia să-i distrugă reputația fetei și, pentru a-și umili și mai mult părinții, pe Gebhard și familia fetei, a insistat pentru returnarea tuturor cadourilor făcute. Dorința tatălui ca logodna să fie încheiată de comun acord a fost respinsă de Heinrich, a cărui politică radicală a triumfat și care în cele din urmă a respins orice compromis. Himmler obținuse o victorie absolută și îi făcuse pe toți ceilalți foarte nefericiți.

În cele mai multe cazuri, povestea s-ar fi încheiat aici, dar

nu și pentru Heinrich Himmler. El a angajat un detectiv particular să supravegheze conduita Paulei și i-a cerut să adune povești „care ți-au ajuns la urechi și pe care le poți dovedi!“. Detectivul i-a trimis un număr de povești potențial compromițătoare. Himmler a folosit această ocazie pentru a umili încă și mai mult familia Paulei returnând niște cadouri primite de la ei pe care cică uitase să le trimită mai înainte și pe care le-a însoțit doar de cartea lui de vizită. „Atacul final a venit două luni mai târziu într-o scrisoare adresată unor prieteni comuni. El îi roagă să-i transmită Paulei să nu mai spună lucruri urâte despre familia Himmler și adaugă avertismentul că, deși este un om bun, «*voi fi cu totul altfel dacă cineva mă provoacă. Atunci, niciun fals sentiment de milă nu mă va opri până când dușmanul meu nu va fi spulberat social și moral din rândurile societății*»“. [s.n.]

Aceasta a fost culmea controlului ostil pe care Himmler era capabil să-l exercite în condițiile date. Când, prin viclenia sa, a fost în măsură să se folosească de noile circumstanțe politice pentru a-și atinge scopurile personale, atunci și-a putut pune în practică sadismul la scară istorică. Totuși, Reichsfürerul SS vorbea în termeni care nu difereau mult de cei folosiți de către tânărul Himmler în amenințarea Paulei. Acest lucru este ilustrat de discursul lui, vreo douăzeci de ani mai târziu (1943), despre etica uniformelor negre:

> Există un principiu care trebuie să aibă valoare absolută pentru ofițerul SS, acela de a fi onest, decent, loial și de a fi un bun camarad pentru cei de-același sânge și față de nimeni altcineva. Ce se întâmplă rușilor sau cehilor este o chestiune care mă lasă complet indiferent. Dacă alții au sânge bun, îl vom lua răpindu-le copiii, dacă va fi nevoie, și crescându-i printre noi. Dacă alte națiii trăiesc în prosperitate sau dacă pier de foame, aceasta mă interesează doar în măsura în care avem nevoie de sclavi pentru civilizația noastră; altfel nu mă interesează. Dacă la construcția tranșeelor pentru Panzere mor sau nu 10000 de rusoaice, nu mă interesează decât în măsura în care tranșeele sunt gata pentru Germania. *Nu vom fi niciodată cruzi și*

lipsiți de inimă acolo unde nu va fi nevoie (J. Ackermann, 1970. s. n.).

În această declarație, sadicul este liber să se exprime plenar. Le va lua altor oameni copiii dacă sângele lor e bun. Îi va lua pe cei mai în vârstă ca „sclavi pentru civilizația noastră“ și dacă alții trăiesc sau mor nu prezintă niciun interes pentru el. Încheierea discursului este tipică pentru limba de lemn a lui Himmler și a nazismului. Își exprimă bunătatea morală asigurându-și ascultătorii și pe sine că este crud și lipsit de inimă numai atunci când este necesar. Este aceeași raționalizare pe care o folosise deja în amenințarea adresată Paulei: voi fi lipsit de milă „dacă cineva mă obligă la aceasta“.

Himmler era un om speriat și avea întotdeauna nevoie de raționalizări pentru a-și ambala frumos sadismul. Se poate și să fi avut nevoie să se protejeze de pericolul confruntării cu dovezile cruzimii sale. Karl Wolff relatează că Himmler a fost martor la o execuție în masă la Minsk la sfârșitul verii lui 1941 și a fost de-a dreptul tulburat. Dar a spus: „Cu toate acestea, cred că este corect să privim asta. Cine are drept de viață și de moarte trebuie să știe cum se moare și ce le cere celor din plutonul de execuție să facă“ (K. Wolff, 1961). Mulți dintre ofițerii SS s-au îmbolnăvit după astfel de execuții în masă; unii s-au sinucis, au devenit psihotici sau au suferit traume psihice severe.[221]

Nu se poate vorbi despre caracterul sadic al lui Himmler fără a discuta despre ceea ce a fost adesea descrisă ca „bunătatea“ lui. Am menționat deja că încercase să se facă iubit vizitându-și camarazii bolnavi, dar a avut inițiative similare și cu alte ocazii. I-a dat unei bătrâne prăjitură și covrigi și a notat în jurnalul său: „Aș vrea să pot face mai mult, dar noi înșine suntem niște amărâșteni“ (neadevăr, căci familia lui era din clasa mijlocie bogată și departe de a fi niște amărâșteni). A organizat o colectă cu prietenii săi și a donat încasările copiilor

vienezi; în fine, mulți au comentat că se purta „patern“ cu ofițerii săi SS. Din întregul tablou al caracterului lui Himmler, totuși, am impresia că majoritatea acestor gesturi prietenoase nu erau expresia unei amabilități autentice. Avea nevoia de a-și compensa lipsa de sentimente și indiferența sa rece și de a se convinge pe sine și pe ceilalți că nu era cine era sau, altfel spus, că simțea ceea ce nu simțea. Trebuia să-și nege cruzimea și răceala printr-un spectacol de bunătate și grijă. Chiar și aversiunea sa față de vânătoarea de animale, pe care o descria ca lașă, nu putea să fie prea serioasă, de vreme ce, într-una dintre scrisorile sale propunea ca vânătoarea de animale mari să fie oferită ofițerilor SS ca răsplată pentru bună purtare. Era prietenos cu copiii și animalele, dar chiar și aici trebuie acceptată o doză de scepticism pentru că nu există nimic ce acest om să fi făcut dacă nu era cu scopul de a avansa în carieră. Desigur, chiar și un sadic precum Himmler poate avea unele trăsături umane pozitive, ca bunătatea față de unii oameni în unele situații; e de așteptat să fi avut astfel de trăsături. Ceea ce le face atât de greu de crezut la Himmler este răceala lui absolută și urmărirea exclusivă a obiectivelor sale egoiste.

Există și un tip de sadism binevoitor în care controlul asupra celeilalte ființe nu are scopul de a-i face rău, ci este menit să acționeze spre binele ei.[222] Este posibil ca Himmler să fi posedat într-o oarecare măsură un astfel de sadism binevoitor, care adesea dă impresia de bunătate. (În scrisorile adresate părinților lui, discursul său condescendent are poate un aspect binevoitor, ca și relația cu subalternii săi din SS.) Un exemplu este scrisoarea lui Himmler din 16 septembrie 1938 către un înalt ofițer SS, contele Kottulinsky: „Dragă Kottulinsky, ai fost foarte bolnav și ai avut mari probleme cu inima. În interesul sănătății tale îți interzic fumatul în următorii doi ani.

După acești doi ani îmi vei trimite un raport medical; după aceea voi decide dacă interdicția de a fuma va fi ridicată sau menținută. Heil Hitler“ (Citat de H. Heiber, 1958). Descoperim același ton de dăscăleală într-o scrisoare (30 septembrie 1942) către medicul-șef al SS-ului, Grawitz, care îi trimisese un raport nesatisfăcător despre experimentele medicale pe deținuții din lagărele de concentrare.

> Această scrisoare nu ar trebui să fie motiv să te întrebi ceasuri întregi dacă te voi demite din funcția de medic-șef, ci are doar intenția de a te face să renunți acum, după mulți ani, la principalul tău defect, vanitatea, și să îți abordezi sarcinile cu seriozitate și cu adevărat, asumând cu curaj chiar și cele mai neplăcute îndatoriri, și în cele din urmă să renunți la părerea că cineva poate așeza lucrurile în ordine doar cu vorbărie și sporovăială. Dacă înveți asta și încerci să te schimbi, atunci totul va fi în regulă, iar eu voi fi din nou mulțumit de tine și de activitatea ta (citat de H. Heiber, 1958).

Scrisoarea lui Himmler către Grawitz este interesantă nu numai pentru tonul dăscălitor, ci și pentru că îl admonestează pe doctor să renunțe exact la defectele care erau atât de limpede propriile lui defecte — vanitos, lipsit de curaj și gură-spartă. Colecția este plină de astfel de scrisori în care joacă rolul unui tată strict și înțelept. Mulți dintre ofițerii cărora le erau adresate erau membri ai clasei feudale și nu am merge prea departe dacă am afirma că lui Himmler îi făcea o deosebită plăcere să-și manifeste superioritatea față de ei și să-i trateze ca pe niște școlari. (Asta nu mai ține de bunăvoință.)

Sfârșitul lui Himmler a fost în linia caracterului său, întocmai cum îi fusese viața. Când a devenit limpede că Germania pierduse războiul, el pregătea, prin intermediari suedezi, negocieri cu puterile occidentale care să-l lase într-o funcție de comandă și oferea în schimb concesii cu privire la soarta evreilor. În aceste negocieri el a abandonat, una câte una, dogmele politice de care se agățase cu atâta tenacitate. Desigur, prin simpla lor inițiere, *der treue Hienrich* (Heinrich cel

loial), așa cum era numit, a comis ultimul act de trădare față de idolul său, Hitler. Faptul că s-a gândit că Aliații îl vor accepta ca un nou „Führer“ german este un semn al inteligenței sale mediocre și al lipsei de judecată politică, precum și al grandorii sale narcisice, care îl făcea să creadă că el era cel mai important om chiar și într-o Germanie învinsă. El a respins sugestia generalului Ohlendorf de a se preda Aliaților și de a-și asuma răspunderea pentru SS. Omul care predica loialitate și responsabilitate își arăta acum caracterul adevărat, lipsa totală de loialitate și iresponsabilitatea. A fugit cu un bandaj negru pe ochi și fără mustață, cu acte false și în uniformă de caporal. Când a fost arestat și dus într-un lagăr de prizonieri de război, narcisismul lui nu a suportat să fie tratat ca alte mii de soldați anonimi. A cerut să fie dus la comandantul lagărului și i-a spus: „Sunt Heinrich Himmler“. Un pic mai târziu a mușcat pastila de cianură pe care o avea ascunsă într-o carie. Doar cu câțiva ani mai devreme, în 1938, le spusese ofițerilor săi într-un discurs: „Nu am nicio înțelegere pentru o persoană care-și aruncă viața ca pe o cămașă murdară crezând că, în felul acesta, scapă de dificultăți. O astfel de persoană trebuie îngropată ca un animal“ (J. Ackermann, 1970).

Astfel s-a închis cercul vieții sale. A trebuit să obțină puterea absolută pentru a-și depăși propriul sentiment de slăbiciune și impotență vitală. După ce și-a atins scopul, a încercat să se agațe de această putere trădându-și idolul. Când se afla în închisoare, ca soldat obișnuit, unul dintre sutele de mii, nu a putut suporta să fie redus la stadiul de neputință totală. A preferat să moară, decât să fie împins înapoi în rolul omului neputincios care pentru el era cel al molâului.

Rezumat

Himmler este un exemplu de caracter dictatorial, sadic și

anal-acumulator. Era un ins slab (nu numai că se *simțea* slab); își găsea un oarecare sentiment de confort în ordine și disciplină, în supunerea în fața unor puternice imagini paterne și în cele din urmă a dezvoltat patima controlului absolut asupra altora ca singură modalitate de a-și depăși sentimentul de impotență vitală, rușine și anxietate. Era extrem de invidios pe cei pe care viața îi înzestrase cu mai multă putere și stimă de sine. Impotența lui vitală și invidia rezultată au condus la dorința malefică de a-i umili și distruge, fie că era vorba de logodnica fratelui său, fie de evrei. Era extrem de rece și nemilos, ceea ce îl făcea să se simtă încă și mai izolat și mai speriat.

Himmler a fost și un oportunist total. Patima lui sadică a fost întotdeauna guvernată de ceea ce el credea că era în avantajul lui; era lipsit de loialitate și un mincinos cronic — nu numai față de alții, dar și față de el, în egală măsură. Este evident că fiecare dintre virtuțile pe care le proslăvea la nesfârșit era ceea ce tocmai lui îi lipsea. El este creatorul mottoului SS „Loialitatea este Onoarea noastră“ și tot el este cel care l-a trădat pe Hitler. Lăuda forța, determinarea și curajul, dar el era slab, flasc și laș. Acest „*treue Heinrich*“ era o minciună în carne și oase. Poate că singurul lucru adevărat pe care l-a spus despre sine vreodată este o frază dintr-o scrisoare către tatăl său de pe vremea când era în serviciul militar: „Nu-ți face nicio grijă pentru mine căci sunt viclean ca o vulpe“ (B.F. Smith, 1971).[223]

Un behaviorist s-ar putea totuși întreba dacă nu cumva Himmler nu a fost o persoană normală până în momentul în care circumstanțele au facut posibil comportamentul lui sadic.

Cred că analiza noastră a răspuns deja la această întrebare. Am observat că toate condițiile dezvoltării sadismului erau existente în evoluția lui anterioară. Am urmărit evoluția

trăsăturilor timpurii de insecuritate, de lipsă de bărbăție, de lașitate, de impotență și doar acestea ar fi fost suficiente pentru a indica probabilitatea unor comepensări sadice. Mai mult decât atât, am văzut evoluția caracterului său ordonat, pedant, anal-acumulator și dictatorial. În cele din urmă, am observat sadismul lui manifest malefic în relația cu logodnica fratelui său, cu mult înainte de a ajunge să aibă puterea. Concluzia care se impune este că *Reichsfürerul* SS era un caracter sadic înainte de a ajunge lider militar; funcția i-a dat posibilitatea să-și manifeste sadismul la scară istorică; dar sadismul era acolo dinainte.

Această întrebare conduce la o alta care a fost adesea ridicată: ce s-ar fi întâmplat cu Himmler dacă nu s-ar fi născut în vremea puterii naziste, dar ar fi fost înzestrat cu același caracter pe care îl avea la vremea amestecului în logodna fratelui său? Răspunsul nu este greu de aflat. Dat fiind că avea o inteligență mediocră și era foarte ordonat, probabil că și-ar fi găsit un loc în sistemul birocratic, să zicem ca profesor, funcționar poștal sau angajat într-o întreprindere mare. Cum își urma fără ezitare scopurile personale, prin flatarea abilă a superiorilor și intrigi împotriva colegilor, ar fi putut avansa până într-o funcție înaltă; probabil că nu chiar la una de vârf deoarece îi lipsea orice imaginație constructivă sau judecată solidă. Ar fi fost displăcut total de colegi și probabil că ar fi devenit favoritul vreunui superior puternic. Ar fi putut fi un bun agent Ford, în vremurile antisindicale ale lui Henry Ford, dar nu ar fi fost bun ca director de resurse umane într-o companie modernă, pentru că răceala lui l-ar fi făcut prea nepopular. La înmormântarea sa, șeful lui și preotul l-ar fi elogiat ca soț și tată bun, cetățean responsabil ale cărui servicii altruiste ca slujitor al bisericii vor rămâne pe veci un exemplu și o sursă de inspirație.

Există mii de Himmleri printre noi. Din punct de vedere social, nu fac decât un rău minor în viața de toate zilele, deși nu ar trebui subestimat numărul celor cărora le fac rău și pe care îi fac profund nefericiți. Dar atunci când forțele distrugerii și urii cuprind întreaga clasă politică, astfel de oameni devin extrem de periculoși; sunt cei care își doresc să slujească un regim ca agenți ai terorii, să tortureze și să ucidă. Mulți oameni fac marea greșeală să creadă că pot recunoaște de departe, cu ușurință, un potențial Himmler. Unul dintre obiectivele studiilor caracterologice este de a arăta că potențialul Himmler arată ca oricare altul, mai puțin pentru aceia care au învățat să înțeleagă caracterul și care nu au nevoie să aștepte până când circumstanțele îi permit „monstrului“ să-și dea arama pe față.

Care sunt factorii care l-au transformat pe Himmler într-un sadic lipsit de milă? Un răspuns simplu ar putea fi găsit în analiza noastră anterioară despre factorii care tind să genereze caracterul tezaurizator, acumulator. Dar acesta n-ar fi un răspuns satisfăcător deoarece caracterul lui Himmler prezintă o formă extremă și malignă a caracterului acumulator, care este mult mai puțin frecventă decât zgârcitul ușor sadic. Dacă încercăm să căutăm factorii responsabili pentru evoluția caracterului „copoiului Europei“, ajungem în primul rând la relația cu părinții săi. Era legat de mama lui care i-a încurajat dependența, și avea un tată autoritar, dar mai degrabă slab. Dar nu sunt oare milioane care să aibă aceleași antecedente și care nu devin Himmleri? Într-adevăr, unul sau doi factori izolați nu pot niciodată justifica caracterul particular al unei persoane; numai un întreg sistem de factor interconectați pot fi responsabili într-o măsură mai mică sau mai mare pentru dezvoltarea caracterului. La Himmler am observat și alți factori: slăbiciunea și neîndemânarea fizică, generată probabil de un număr de boli fizice și de o constituție firavă; sentimentul

său de inferioritate socială bazat pe marginalizarea sa socială, amplificată de caracterul umil al tatălui său și de adorația față de aristocrație; timiditatea sa în relația cu femeile, care se poate să-și fi avut cauza în fixația la mama sa care îl făcea să se simtă neajutorat și lipsit de bărbăție; narcisismul său extrem și invidia față de fratele mai mare, care avea toate calitățile care lui însuși îi lipseau. Mai sunt mulți alți factori care ne-ar fi putut oferi o imagine mai amplă și despre care nu am vorbit, în parte din lipsa informației. Trebuie să luăm în considerare că ar putea exista și factori determinați genetic și care, chiar dacă nu sunt o cauză directă a sadismului, pot genera o predispoziție în această direcție. Dar poate că mai mult decât orice alt factor, trebuie să ne gândim la influența patogenă a atmosferei seci, banale, pedante, ipocrite, lipsite de viață în care trăia familia Himmler. Nu existau alte valori în afara preaslăvirii ipocrite a patriotismului și onestității, nu exista nicio speranță în afară de aceea de a-și menține poziția precară în ierarhia socială. Nu exista aer curat, spiritual sau psihic, care l-ar fi încurajat pe băiat să-și întindă aripile și să se dezvolte. Și nu era vorba doar de familie. Familia Himmler făcea parte dintr-o clasă socială aflată la marginea de jos a sistemului imperial, plină de resentimente, neputincioasă și mohorâtă. Acesta este solul în care a crescut Himmler — și a devenit din ce în ce mai malefic odată ce revoluția i-a distrus statutul social și valorile și când i-a fost clar că nu avea niciun viitor profesional.

---

[190] Până când a existat acest ritual de a consuma carnea animalului încă viu se poate vedea din tradiția talmudică în care se stabilește că printre cele șapte norme etice deja acceptate de către Noe (și prin el de toată omenirea) era interdicția de a mânca dintr-un animal viu.

[191] Relatare despre indienii din nord-vestul Canadei în Lucrările Congresului

Asociației Britanice Pentru Progresul Științei de la Newcastle-upon-Tyne, 1889 (citat de J. G. Bourke, 1913).

[192] Folosesc aici termenul de „distructivitate“ atât pentru distructivitatea propriu-zisă („necrofilia“) cât și pentru sadism, o distincție care va fi făcută ulterior.

[193] Shylock în *Negustătorul din Veneția*, actul 3, scena 1, dă o expresie superbă și emoționantă acestui sentiment elementar de egalitate.

[194] Cf. G.M. Foster (1972).

[195] De exemplu, diferența dintre culturile din sistemul A și cel din sistemul C, descrise în capitolul 8.

[196] Aceste dansuri au o valoare artistică deosebită, iar funcția lor merge dincolo de aspectul subliniat aici.

[197] Numele orașului este Calanda. Am văzut un film despre acest ritual și nu voi putea uita niciodată impresia extraordinară pe care mi-a făcut-o această orgie de ură.

[198] Nu știu dacă și în ce fel s-a modificat personalitatea sa în viața de după aceste evenimente. Analiza mea se limitează strict la ce spune despre el și despre prietenii săi la vremea despre care scrie, romanul fiind autobiografic.

[199] Cf. J.P. de River (1956). Cartea conține o antologie interesantă de studii de caz judiciare legate de acte sadice, dar suferă din cauza folosirii nediscriminatorii a conceptului de „sadism“ pentru a acoperi diverse impulsuri de a le face rău altora.

[200] Cf. D.G. Gill (1970); în R. Helfner și C.H. Kempe, editori (1968), cf. S.X. Radhill și de asemenea, B.F. Steele și C.B. Pollock.

[201] *Talmudul* afirmă că acela care umilește pe cineva în public trebuie considerat ca și cum l-ar fi ucis.

[202] Citatele din această secțiune sunt din aceeași lucrare.

[203] Medvedev relatează că aceasta a fost torturată de către anchetatori până când a semnat documente compromițătoare la adresa soțului său; Stalin le-a ignorat la momentul respectiv; le voia ca motiv pentru arestarea lui Kalinin și a altora oricând ar fi dorit.

[204] Desigur, Stalin știa foarte bine, spune Medvedev, că acest Kavtaradze nu plănuise să-l asasineze.

[205] Caracterul autoritar a fost prima oară analizat în studiul german care stă la baza cărții M. Horkheimer, ed., 1936. Analiza datelor a arătat că 78 la sută dintre respondenți nu aveau nici caracter autoritar, nici antiautoritar și, prin urmare, în cazul victoriei lui Hitler, nu ar fi devenit nici naziști, nici antinaziști înfocați. Aproximativ 12 la sută aveau caracter antiautoritar și ar fi rămas dușmani convinși ai nazismului, în vreme ce aproximativ 10 la sută aveau caracter autoritar și ar fi

devenit naziști înfocați. Aceste rezultate corespund în linii mari cu ce s-a întâmplat după 1933 (E. Fromm *et al.*, 1936). Ulterior, caracterul autoritar a fost studiat de către T. Adorno. Totuși, în studiul său, caracterul autoritar este tratat comportamental, nu psihanalitic, din punctul de vedere al caracterului sadomasochist (T. Adorno *et al.*, 1950).

[206] Cei care doresc să facă speculații ar putea considera că fascinația pentru fecale și mirosuri constituie un soi de regresie neurofiziologică la un stadiu evolutiv în care animalul se orienta mai degrabă după miros, decât după văz.

[207] Cf. E. Fromm (1998) unde am prezentat această legătură cu referire la clasa mijlocie inferioară germană.

[208] Vorbind aici despre birocrați mă refer la cei autoritari, reci, demodați pe care încă îi găsim în multe școli, spitale, închisori, gări și oficii poștale învechite. Marea industrie, care este și ea o organizație foarte birocratizată, a dezvoltat un tip de caracter complet diferit — birocratul prietenos, zâmbitor, „înțelegător“ care probabil a participat la cursuri de „relații umane“. Motivele acestei schimbări se află în natura industriei moderne, în nevoia ei de lucru în echipă, de evitare a fricțiunilor, de relații de muncă mai bune și în numeroși alți factori. Nu este ca și cum noii birocrați prietenoși ar fi nesinceri, ca și cum ar fi de fapt sadici care zâmbesc în loc să-și arate fețele adevărate; în realitate, sadicul demodat nu se potrivește foarte bine cu rolul birocratului modern, pentru motivele tocmai menționate. Birocratul modern nu este un sadic devenit prietenos, ci este doar un lucru, iar comportamentul lui prietenos, deși nu este fals, este atât de subțire și de superficial, încât devine fals. Dar nici asta nu e tocmai corect, deoarece nimeni nu se așteaptă să fie mai mult decât subțire și superficial, excepție făcând poate secunda în care amândoi zâmbesc și se complac în iluzia că acesta este un contact uman. Două studii ample și detaliate ale caracterului managerului modern pot confirma sau corecta aceste impresii (M. Maccoby; I. Millán, ambele fiind manuscrise redactate în 1974).

[209] Acesta este un exemplu dintre multele date comportamentale care scapă din atenție majorității experimentelor și testelor psihologice.

[210] Acceptate indirect de către Himmler într-un discurs din 6 octombrie 1943. Koblenz: Arhiva Nazistă NS 19, H.R. 10.

[211] H. Brandt, comunicare personală.

[212] Moshe Budmore, comunicare personală.

[213] Analiza lui Himmler urmează cu precădere informațiile oferite de B.F. Smith (1971) în excelenta sa biografie. Smith a utilizat toate informațiile disponibile

despre Himmler inclusiv: cele șase jurnale ale lui Himmler (descoperite în 1957) acoperind anii 1910–1922, precum și câteva pagini de jurnal răzlețe din 1924; lista corespondenței trimise și primite între 1918 și 1926; lista lungă, cu adnotări, a lecturilor sale, care conține vreo două sute șaptezeci de titluri; numeroase documente de familie și propria lui colecție de documente oficiale și amintiri personale. Am folosit, de asemenea, studiul lui J. Ackermann (1970) care conține un mare număr de citate din jurnalele lui Himmler, precum și lucrarea lui S.T. Angress și B.F. Smith (1959).

[214] Gebhard Himmler, dintr-o schiță nepublicată asupra personalității lui Heinrich Himmler.

[215] Acesta este un alt element care mă face să cred că tatăl nu era chiar un zbir brutal și înfricoșător așa cum este uneori descris.

[216] Când era la putere a întâlnit o astfel de figură în persoana doctorului Kersten, care se pare că avea o oarecare influență asupra lui, ceea ce nu este surprinzător, având în vedere funcția lui Kersten de figură maternă.

[217] Cf. G.W.F. Hallgarten (1963).

[218] Metoda este caracteristică și pentru maniera sa pedantă și metodică. El învață o limbă străină înainte de a avea cea mai vagă idee despre posibilitățile practice de a atinge obiectivul pentru care învață acea limbă străină. Dar învățarea unei limbi străine nu face niciun rău; nu necesită luarea unei decizii și îl face să creadă că are un plan serios, când de fapt nu face decât să bâjbâie. Exact aceasta era situația lui la începutul anilor 1920.

[219] Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Partidul Național-Socialist Muncitoresc German).

[220] Sursa folosită în analiza relației lui Heinrich cu Gebhard este descrierea făcută de B.F. Smith (1971).

[221] Cf. R. Höss, comandant la Auschwitz (citat de J. Ackermann, 1970). A se vedea și discursul lui Himmler din octombrie 1943 în fața înalților comandanți SS, despre „căderile nervoase“ ca posibilă consecință a campaniei sale de exterminare (Koblenz: Arhiva Nazistă. NS 19, H. R. 10).

[222] Pentru analiza sadismului „binevoitor“ , vezi E. Fromm (1998).

[223] Himmler este un bun exemplu pentru contradicția dintre imagine și realitate întâlnită la mulți lideri politici: este un sadic nemilos și laș care își construiește imaginea unui om bun, loial și curajos. Hitler, „mântuitorul“ Germaniei, care își „iubea“ țara mai presus de orice, a fost un distrugător nemilos nu numai al dușmanilor săi, dar și al Germaniei înseși. Stalin, „tătucul bun al țării sale“, aproape

că a distrus-o și a otrăvit-o moral. Un alt exemplu remarcabil de disimulare este Mussolini: el, care a jucat rolul bărbatului agresiv și curajos al cărui motto era „să trăiască periculos“, era caracterizat de o lașitate ieșită din comun. Angelica Balabanof, care era coeditor la *Avanti* la Milano pe vremea când Mussolini încă era socialist, mi-a spus că doctorul care i-a luat sânge pentru analize a declarat că rar a mai văzut un om care să se poarte atât de laș într-o astfel de situație. Mai mult decât atât, Mussolini o aștepta în fiecare după-amiază să iasă de la birou ca să meargă spre casă împreună. El spunea că „îmi este teamă de orice umbră și de orice copac“ (la vremea aceea nu exista niciun pericol la adresa siguranței sale). Există multe alte exemple ale lașității sale; unul, ani mai târziu, când ginerele său, contele Ciano, a fost condamnat la moarte, iar el, Mussolini — singurul care ar fi putut să îi comute pedeapsa —, nu a fost de găsit în cele douăzeci și patru de ore în care s-ar fi putut ordona oprirea execuției.

CAPITOLUL 12

Agresivitatea malignă: necrofilia

Concepția tradițională

Termenul de „necrofilie“, dragostea pentru morți[224], este folosit în general pentru două tipuri de fenomene: (1) necrofilia sexuală, dorința unui bărbat de a avea raporturi sexuale sau orice fel de relație sexuală cu un cadavru de femeie și (2) necrofilia nonsexuală, dorința de a atinge, de a fi în apropierea și de a privi cadavre și în special dorința de a le dezmembra. Dar termenul nu a fost folosit în general pentru *o patimă care ține de caracter*, terenul pe care se dezvoltă cele mai deschise și mai crude manifestări ale sale. O privire asupra câtorva exemple de necrofilie în sensul tradițional va face mai simplă identificarea *caracterului necrofil* mai puțin evident.

Relatări despre cazuri de necrofilie se pot găsi în multe lucrări, în special în cele despre perversiunile sexuale și în cele de criminologie. O selecție completă este cea a lui H. von Hentig, unul dintre cei mai mari criminaliști germani, într-o lucrare care tratează exclusiv acest subiect. (În codul penal german, ca și cel al altor țări, necrofilia constituie o infracțiune.) El citează ca exemple de necrofilie: (1) acte de contact sexual cu un cadavru de sex feminin (raport sexual, manipulare a organelor genitale), (2) excitație sexuală la vederea unui cadavru de sex feminin, (3) atracție față de

cadavre și morminte, precum și față de obiecte legate de morminte, cum ar fi flori sau poze,[225] (4) acte de dezmembrare a unui cadavru și (5) plăcerea de a atinge sau mirosi cadavre sau orice altceva în stare de putrefacție (H. von Hentig, 1964).

Von Hentig împărtășește opinia altor autori — ca T. Spoerri (1959), pe care îl citează — că necrofilia este mult mai frecventă decât se presupune în mod normal. Totuși, din rațiuni practice, această perversiune are posibilități limitate de satisfacere. Singurii oameni care au acces liber la cadavre și ocazia de a pune în act astfel de perversiuni sunt groparii și asistenții de la morgă. Astfel, nu este surprinzător să vedem că în majoritatea exemplelor este vorba despre aceste grupuri ocupaționale. Desigur, este posibil și ca aceste ocupații să tindă să-i atragă pe necrofili. Criminalii au, desigur, și ei posibilitatea de a practica necrofilia, dar având în vedere frecvența relativ scăzută a crimei în trecut, nu ne putem aștepta la multe cazuri din această categorie, cu excepția unora care au fost catalogate drept „crime pentru obținerea gratificării sexuale“. Cu toate acestea, Hentig citează un număr de exemple în care alte categorii de persoane au dezgropat cadavre, le-au luat din cimitir și le-au folosit pentru activități sexuale pentru a-și satisface poftele necrofile. Este inevitabilă concluzia că, deși relativ frecventă printre cei cărora oportunitatea le este accesibilă, necrofilia este foarte probabil prezentă, cel puțin în fantasme sau manifestată în maniere mai puțin evidente, și la mulți cărora le lipsește oportunitatea.

Iată un studiu de caz al unui angajat la morgă, în vârstă de douăzeci și unu de ani, caz relatat de J.P. De Ricer. La vârsta de optsprezece ani tânărul s-a îndrăgostit de o fată cu care a întreținut raporturi sexuale o singură dată, deoarece starea ei de sănătate era precară (tuberculoză pulmonară). El povestește: „N-am putut trece niciodată peste moartea iubitei mele și, ori de

câte ori mă masturbez, mă imaginez făcând sex cu prietena mea moartă“. Relatarea lui de River continuă astfel:

La moartea iubitei sale a fost atât de copleșit emoțional la vederea corpului ei înfășurat în giulgiul alb, încât a făcut o criză de plâns și abia s-a lăsat luat de la capul sicriului. În acel moment a avut un impuls de a se arunca lângă ea în sicriu și chiar voia să fie îngropat de viu cu ea. La înmormântare chiar a făcut o scenă și la vremea aceea toată lumea, inclusiv familia lui, a crezut că este rezultatul durerii imense de a o vedea îngropată; dar acum lumea începe să își dea seama că era o criză pătimașă și că era copleșit de o mare dorință sexuală la vederea cadavrului. La vremea aceea tocmai terminase liceul și încercase să-și convingă mama să-l lase să urmeze studii medicale, dar nu a reușit, din lipsă de bani. Totuși, la sugestia lui, ea l-a lăsat totuși să urmeze o școală de pompe funebre, curs care era mult mai ieftin și mai scurt.

D.W. a învățat foarte bine la această școală, dându-și seama că găsise o profesie care-i plăcea foarte mult. Întotdeauna manifesta un interes deosebit pentru cadavrele feminine din camera de îmbălsămare și în repetate rânduri simțise o dorință puternică de a face sex cu un cadavru de femeie. Și-a dat seama că era ceva rău și s-a luptat cu dorința lui până într-o zi, aproape de terminarea școlii, când a rămas singur cu cadavrul unei fete tinere și dorința lui de a face sex cu corpul unei moarte era atât de mare, iar condițiile erau propice, încât a dat curs acestei porniri. A profitat de ocazie pentru a-și expune organele genitale, atingându-și penisul de coapsa ei, moment în care s-a excitat foarte tare. A pierdut controlul și s-a aruncat peste cadavru și și-a lipit gura de părțile intime ale acestuia. Susține că acest lucru l-a excitat atât de tare, încât a ejaculat. Apoi a fost cuprins de remușcări și teamă să nu fie prins de colegi. La scurtă vreme după comiterea acestui gest a terminat școala și a obținut un post de funcționar la morgă într-un oraș din zona central-nordică a SUA. Cum era cel mai tânăr dintre funcționari, era solicitat frecvent să lucreze singur în schimbul de noapte. D.W. povestește: „M-am bucurat de ocazia de a rămâne singur acolo, pentru că îmi dădusem seama că eram diferit de alți bărbați, prin aceea că îmi doream să rămân singur cu morții și asta mi-ar fi dat ocazia perfectă de a face sex cu un cadavru — un sentiment care mi-am dat seama că existase încă de la moartea iubitei mele“.

În cei doi ani cât a lucrat la morgă a violat zeci de cadavre feminine, de la bebeluși la femei în vârstă, supunându-le la diverse perversiuni. Începea de obicei prin a le suge sânii și a le săruta părțile intime, după care devenea atât de excitat, încât se urca pe ele și, cu un efort supraomenesc, făcea sex cu ele. Ajunsese să aibă patru-cinci experiențe de acest fel pe săptămână, în funcție de numărul de cadavre feminine de la morgă.

(…) Într-una dintre ocazii a fost atât de impresionat de cadavrul unei fete de cincisprezece ani, încât, singur cu ea în prima noapte de la deces, i-a băut sângele. Acest lucru l-a excitat atât de tare, încât i-a pus un tub de cauciuc în uretră și i-a sorbit urina din vezică. Cu această ocazie a simțit o dorință tot mai intensă de mai mult și a simțit că i-ar fi dat o satisfacție imensă s-o poată devora — să o mănânce —, chiar să mestece o bucată din trupul ei. Nu a fost capabil să reziste dorinței, așa că a întors cadavrul cu fața în jos și a mușcat din fesele lui, aproape de anus. S-a urcat apoi peste cadavru și l-a sodomizat (J.P. de River, 1956).

Acest studiu de caz este interesant în special pentru câteva aspecte. Primul și cel mai evident deoarece combină necrofilia cu necrofagia și erotismul. Celălalt, mai puțin evident, rezidă în începutul perversiunii. Dacă cineva ar fi aflat povestea doar până la moartea iubitei, ar fi fost tentat să îi interpreteze comportamentul ca expresie a intensității iubirii sale. Dar restul poveștii aruncă o lumină complet diferită asupra începutului: cu greu ar putea fi explicate dorințele sale necrofile și necrofage ca fiind provocate doar de moartea iubitei sale. Se impune să presupunem că „doliul“ său comportamental nu era expresia iubirii, ci primul simptom al dorințelor lui necrofile. Se va vedea apoi că boala ei era o raționalizare firavă pentru faptul că avusese raporturi sexuale cu ea doar o dată. Este mai probabil că din cauza tendințelor sale necrofile nu își dorea raporturi sexuale cu o femeie vie.

De River oferă și un alt studiu de caz, mai puțin complex, al unui alt funcționar de morgă. Subiectul este un bărbat neînsurat, în vârstă de patruzeci și trei de ani:

La vârsta de unsprezece ani, când eram gropar la Milano, Italia, am început să mă masturbez și, când eram singur, făceam asta în timp ce mângâiam cadavrele unor femei tinere și frumoase. Mai târziu am început să le și penetrez. Am venit în America și, după ce am stat scurtă vreme pe coasta de est, m-am stabilit pe coasta de vest unde am găsit o slujbă de spălător de cadavre la morgă. Aici mi-am reluat practicile de a face sex cu fete moarte, uneori în sicrie sau pe mesele pe care sunt spălate cadavrele.

Relatarea continuă:

El admite că le-a făcut sex oral și a supt sânii tinerelor moarte. Când a fost întrebat despre numărul cadavrelor cu care făcuse asta a răspuns: „Probabil sute, căci fac asta de când aveam unsprezece ani“ (J.P. de River, 1956).

Lucrările citate de Von Hentig relatează multe cazuri similare.

O formă mai atenuată de necrofilie poate fi observată la indivizii care se excită la vederea cadavrelor și se masturbează uneori în fața lor. Numărul persoanelor din această categorie nu poate fi estimat, deoarece rar sunt descoperite.

A doua formă de necrofilie apare neamestecată cu sexul, în gesturi de patimă pură de a distruge. Adeseori, această pornire de a distruge este deja manifestă în copilărie; uneori își face apariția abia mai târziu. Von Hentig afirmă cu foarte mare acuratețe că scopul distructivității necrofile este patima de „a dezintegra structuri vii“ (*lebendige Zusammenhänge*). Această dorință de a dezintegra ceea ce este viu își găsește cea mai vie expresie în pofta de a dezmembra cadavre. Un caz tipic relatat de Spoerri este acela al unui bărbat care mergea noaptea în cimitir cu toate instrumentele necesare, dezgropa sicriul, îl deschidea, lua cu el cadavrul într-o ascunzătoare unde apoi îi tăia picioarele și capul și îi despica burta (T. Spoerri, 1959). Uneori, obiectul dezmembrării nu este o ființă umană, ci un animal. Von Hentig relatează cazul unui bărbat care a înjunghiat treizeci și șase de vaci și iepe și apoi a tăiat diverse părți ale cadavrelor. Dar nici nu ne trebuie literatură de specialitate; există suficiente relatări de presă despre crime în care victima a fost dezmembrată sau mutilată. Aceste cazuri sunt de obicei încadrate în categoria omorurilor, dar ele sunt comise de ucigași necrofili care sunt diferiți de majoritatea ucigașilor al căror mobil este jaful, gelozia sau răzbunarea. Obiectivul real al ucigașilor necrofili nu este moartea victimei — care este, desigur, o condiție necesară —, ci actul

dezmembrării. În propria mea experiență clinică am descoperit suficiente dovezi că dorința de a dezmembra este o caracteristică esențială a caracterului necrofil. De exemplu, am observat (direct sau prin supervizare) mai multe persoane care și-au exprimat dorința de dezmembrare într-o formă foarte atenuată; desenau imaginea unei femei goale după care îi tăiau brațele, picioarele, capul etc. și apoi se jucau cu aceste părți ale desenului decupat. Totuși, această „joacă“ era de fapt satisfacerea unei pofte intense de a dezmembra, pusă în act într-o manieră sigură și nevătămătoare.

La multe alte persoane necrofile am observat că aveau multe vise în care vedeau părți ale unor cadavre dezmembrate zăcând sau plutind, uneori însângerate, adeseori în apă murdară și plină de fecale. Atunci când apare adesea în fantasme și vise, dorința de a dezmembra cadavre reprezintă unul dintre cei mai siguri factori de diagnosticare a caracterului necrofil.

Mai există și alte forme de necrofilie manifestă, mai puțin dramatice. Una dintre ele este dorința de a se afla în preajma cadavrelor, cimitirelor sau a oricărui obiect aflat în putrefacție. H.J. Rauch relatează cazul unei fete care suferea de dorința de a se afla în preajma cadavrelor în a căror prezență devenea rigidă și îi era imposibil să se îndepărteze (H.J. Rauch, 1947)[226]. Steckel povestește despre o femeie care spunea: „Mă gândesc adesea la cimitire și la felul în care cadavrele putrezesc în mormânt“ (citat de H. von Hentig, 1964).

Acest interes pentru putrefacție se exprimă frecvent în pofta de a mirosi lucruri aflate în descompunere. Acest lucru este foarte evident în următorul caz al unui bărbat de treizeci și doi de ani, foarte educat, care era aproape orb. Îi era frică de zgomote, „dar îi plăcea țipătul de durere ale femeilor și mirosul de carne stricată. Era fascinat de cadavrele de femei înalte și

grase și ar fi vrut să se strecoare în interiorul lor“. Și-a întrebat bunica dacă voia să-i dea cadavrul ei după moarte. „I-ar fi plăcut să se scufunde în rămășițele ei în putrefacție“ (T. Spoerri, 1959). Von Hentig vorbește despre „adulmecători“ (*Schnüffler*), cei cărora le place mirosul excrementelor umane sau al oricărui lucru aflat în descompunere și consideră această trăsătură ca fiind o manifestare a necrofiliei. Dacă adăugăm și cazurile de fetișism necrofil — ale cărui obiecte sunt legate de morminte, precum iarba, florile, fotografiile — putem încheia această scurtă trecere în revistă a practicilor necrofile consemnate în literatură.

Caracterul necrofil[227]

Termenul „necrofil“, pentru a denumi o trăsătură de caracter mai degrabă decât un act pervers în sensul tradițional, a fost folosit de filosoful spaniol Miguel de Unamuno în 1936[228] cu ocazia unui discurs al generalului naționalist Millán Astray la Universitatea din Salamanca, unde Unamuno era rector la începutul Războiului Civil spaniol. Mottoul favorit al generalului era *Viva la Muerte!* („Trăiască moartea!“) și unul dintre adepții săi a strigat asta din spatele sălii. Când generalul și-a încheiat discursul, Unamuno s-a ridicat și a rostit:

> Tocmai am auzit un strigăt *necrofil* și fără sens: „Trăiască moartea!“ Și eu, care mi-am petrecut viața formulând paradoxuri care au suscitat mânia de neînțeles a altora, trebuie să vă spun, în calitate de expert, că acest paradox bizar îmi displace. Generalul Millán Astray este infirm. O spunem fără niciun fel de subînțeles depreciativ. Este invalid de război. Așa era și Cervantes. Din păcate, sunt prea mulți infirmi în Spania în momentul acesta. Și vor fi și mai mulți în curând, dacă Dumnezeu nu ne ajută. Mă doare să mă gândesc că generalul Millán Astray ar putea dicta tonul psihologiei de masă. Un infirm căruia îi lipsește măreția spirituală a lui Cervantes poate avea obiceiul de a căuta o ușurare sinistră provocând mutilare în jur (M. de Unamuno, 1936).

Auzind aceasta, Millán Astray nu s-a mai putut abține și a

strigat *„Abajo la inteligencia!“* („Jos inteligența!“). „Trăiască moartea!“ Această intervenție a fost însoțită de o vociferare de susținere din partea falangiștilor.

Dar Unamuno a continuat:

> Acesta este un templu al intelectului. Iar eu sunt cel mai înalt preot al său. Iar voi îi profanați sălașul sacru. Veți învinge, căci aveți putere brută mai mult decât suficientă. Dar nu veți convinge. Pentru a convinge va trebui să pledați. Iar pentru o pledoarie v-ar trebui ceea ce vă lipsește: Rațiunea și Dreptatea în luptă. Consider inutil să vă îndemn să vă gândiți la Spania. Am terminat (M. de Unamuno, 1936)[229].

Am adoptat utilizarea acestui termen în sensul dat de Unamuno și am studiat fenomenul necrofiliei caracteriale de prin 1961 încoace.[230] Ideile mele teoretice s-au construit cu precădere pe baza observației persoanelor aflate în psihanaliză.[231] Studiul unei anumite personalități istorice — de exemplu, Hitler — și studiul indivizilor și al caracterului și comportamentului claselor sociale oferă informații suplimentare pentru analiza caracterului necrofil. Dar oricât de mult am fost influențat de observațiile mele clinice, cred că impulsul decisiv a venit de la teoria lui Freud cu privire la instinctul vieții și cel al morții. Fusesem profund impresionat de concepția sa că tendința spre viață și tendința spre distrugere erau cele mai puternice două forțe fundamentale la om; dar nu m-am putut împăca cu explicația teoretică a lui Freud. Cu toate acestea, ideea lui Freud m-a făcut să văd datele clinice într-o lumină nouă și să reformulez — și astfel să conserv — concepția lui Freud pe o bază teoretică diferită și plecând de la date clinice care, așa cum voi arăta mai târziu, se leagă cu descoperirile anterioare ale lui Freud despre caracterul anal.

Necrofilia în sens caracterologic poate fi descrisă ca *atracția pătimașă către orice este mort, descompus, putrezit, bolnav; este patima de a transforma ceea ce este viu în ceva mort; de a distruge de dragul distrugerii; este interesul exclusiv pentru orice*

este pur mecanic. Este patima de a dezintegra structuri vii.

Vise necrofile

Atracția către orice este mort și în putrefacție poate fi cel mai bine observată în visele persoanelor necrofile.

Visul 1. „Stau pe toaletă. Am diaree și elimin fecalele cu forța unei explozii ca și cum ar fi sărit în aer o bombă și casa s-ar prăbuși. Vreau să fac baie, dar când deschid robinetul cada este plină deja cu apă murdară; în apă plutesc fecale, o mână și un picior.“

Visătorul era o persoană intens necrofilă care avusese un număr de vise similare. Când analistul l-a întrebat ce simțea în vis în legătură cu ce se întâmpla, el a spus că situația nu i se părea înfricoșătoare, dar că s-a simțit jenat să povestească visul analistului.

Acest vis prezintă mai multe elemente caracteristice pentru necrofilie, dintre care tema membrelor desprinse de corp este cea mai evidentă. În plus, există legătura strânsă dintre necrofilie, analitate (care va fi discutată ulterior) și tema distrugerii; dacă traducem limbajul simbolic în limbaj curent, visătorul simte că vrea să distrugă întreaga clădire prin forța defecației sale.

Visul 2. „Merg în vizită la un prieten; sunt în drum spre casa lui, traseul îmi este familiar. Deodată scena se schimbă. Mă aflu într-un peisaj uscat, deșertic; nicio plantă și niciun copac. Încă par să caut casa prietenului meu, dar singura casă care se vede este o clădire ciudată care nu are nicio fereastră. Intru printr-o ușă mică; când o închid aud un zgomot ciudat, ca și cum ușa nu numai s-ar fi închis, ci s-ar fi și încuiat. Încerc clanța și nu o pot deschide. Cu mare anxietate merg pe un coridor foarte îngust — de fapt este atât de jos, încât trebuie să mă târăsc — și ajung într-o încăpere mare, ovală, întunecată. Arată ca o pivniță

mare. Când mă obișnuiesc cu întunericul văd pe jos niște schelete și îmi dau seama că este mormântul meu. Mă trezesc cuprins de panică.“

Acest vis aproape că nici nu are nevoie de interpretare. „Pivnița“ este un mormânt, dar în același timp amintește de uter. „Casa prietenului“ este un simbol al vieții. În loc să meargă spre viață, să viziteze un prieten, visătorul se îndreaptă către un loc al morții. Scena deșertică și mormântul sunt simboluri ale morții. Un astfel de vis în sine nu este un indicator al necrofiliei; poate să nu fie altceva decât expresia simbolică a fricii de moarte. Dar alta este situația acestui visător care are multe vise în care vede morminte, mumii, schelete; cu alte cuvinte, când imaginația vieții sale onirice este ocupată doar cu viziuni din lumea morților.

Visul 3. Acesta este un vis scurt al unei femei aflate în depresie severă: „Am scaun; și tot iese, și nu se mai termină, până când excrementele dau pe dinafara scaunului de toaletă, încep să umple baia, se ridică din ce în ce mai sus — mă înec în ele[232] — și în acest moment mă trezesc într-o teroare greu de exprimat.“ Pentru această persoană, întreaga viață se transformase în mizerie; nu putea produce decât mizerie; lumea ei se transformă în mizerie și moartea ei este unirea finală cu mizeria. Găsim aceeași temă în mitul lui Midas; tot ce atinge se transformă în aur — simbol al murdăriei și fecalelor, așa cum a demonstrat Freud.[233]

Visul 4. Este un vis al lui Albert Speer (12 septembrie 1962) din anii petrecuți în închisoarea Spandau.

„Hitler trebuie să vină în inspecție. Eu, la vremea aceea ministru de stat, am luat o mătură să ajut la curățenie în fabrică. După inspecție, sunt într-o mașină și încerc fără succes să-mi bag mâna în mâneca sacoului pe care-l scosesem când măturam. Mâna nimerește iar și iar în buzunar. Mașina ajunge

într-o piață mare înconjurată de clădiri guvernamentale. Pe o parte este un monument al eroilor. Hitler se apropie și depune o coroană. Intrăm în holul de marmură al uneia dintre clădiri. Hitler i se adresează aghiotantului: «Unde sunt coroanele?» Adjutantul către un ofițer: «După cum știi, el acum depune coroane peste tot». Ofițerul poartă o uniformă de culoare deschisă, aproape albă, făcută dintr-o piele fină, ca de mănușă; peste sacou poartă, ca și cum ar fi un băiat care servește la altar, un veșmânt larg împodobit cu dantelă și broderii. Coroana sosește. Hitler pășește în dreapta holului unde se află un alt monument al eroilor cu multe coroane așezate lângă el. Îngenunchează și începe să intoneze o melodie tânguitoare în stilul unui cântec gregorian, în care se repetă iar și iar un «Jesus Maria» prelung. Alte multe plăci memoriale sunt aliniate pe pereții acestui hol de marmură, lung și înalt. Hitler, într-o succesiune din ce în ce mai rapidă, depune coroană după coroană, care-i sunt înmânate de aghiotanții grăbiți. Tonurile lui tânguitoare devin din ce în ce mai monotone, șirul de plăci memoriale pare nesfârșit.“[234]

Acest vis este interesant din multe motive. Este unul dintre acelea în care visătorul își exprimă înțelegerea profundă a unei alte persoane mai degrabă decât a propriilor sentimente și dorințe.[235] Aceste înțelegeri profunde (*insights*) sunt uneori mai exacte decât impresia conștientă a visătorului despre o altă persoană. În acest caz, Speer își exprimă limpede, în stilul lui Chaplin, părerea sa despre caracterul necrofil al lui Hitler. Îl vede ca pe un om care își dedică tot timpul omagierii morții, dar într-un fel foarte ciudat gesturile lui sunt complet mecanice, nelăsând niciun loc pentru sentimente. Depunerea de coroane devine un ritual organizațional la limita absurdului. Prin juxtapunere, același Hitler, întors la credința religioasă a copilăriei, este complet absorbit în intonarea unor melodii

tânguitoare. Visul se încheie prin accentuarea monotoniei și a manierei mecanizate a acestui ritual funebru.

La începutul visului, visătorul aduce la viață o situație din realitate, din vremea când era încă ministru de stat și un om foarte activ care nu se dădea în lături de la muncă. Probabil că mizeria pe care o mătură este expresia simbolică a mizeriei regimului nazist, incapacitatea de a-și băga mâna în mâneca vestonului este foarte probabil expresia simbolică a sentimentului său că nu mai putea participa în continuare la acel sistem; aceasta formează tranziția către partea principală a visului în care admite că tot ce a rămas sunt morții și Hitler, necrofil, mecanic, plictisitor.

Visul 5. „Am făcut o mare invenție, «superdistrugătorul». Este o mașină care, prin apăsarea unui buton secret pe care numai eu îl cunosc, poate distruge viața din America de Nord în prima oră și toată viața de pe pământ în ora următoare. Numai eu, știind formula substanței chimice, mă pot proteja. (Scena următoare). Am apăsat butonul; nu mai văd nicio formă de viață, sunt singur, sunt vesel.“

Acest vis este expresia distructivității pure la o persoană extrem de narcisică, fără legături cu alții și care nu are nevoie de nimeni. Acesta a fost un vis recurent al acelei persoane, împreună cu alte vise necrofile. Pacientul suferea de o tulburare psihică severă.

Visul 6. „Sunt invitat la o petrecere cu mulți bărbați și femei tinere. Dansăm cu toții. Dar se întâmplă ceva straniu; ritmul devine din ce în ce mai lent și se pare că în curând nimeni nu se va mai mișca deloc. În acest moment un cuplu supradimensionat intră în încăpere; poartă cu ei multe echipamente în două cutii de carton. Se apropie de primul cuplu care dansează; bărbatul scoate un cuțit mare și îi taie spatele băiatului; ciudat este că nu curge sânge și băiatul nu

pare să simtă vreo durere; uriașul scoate apoi ceva ce nu pot vedea, ca o cutiuță, și o pune în spatele băiatului; e foarte mică. Apoi pune în cutiuță un fel de cheie, sau poate un buton (dar într-un fel în care băiatul o poate atinge) și face o mișcare ca și cum ar întoarce un ceas. În vreme ce bărbatul uriaș îi face asta băiatului, partenera lui face aceeași operație fetei. Când termină, tinerii continuă să danseze, dar repede și cu multă energie. Uriașii fac aceeași operație celorlalte nouă perechi prezente și, după ce pleacă, toată lumea pare să fie foarte veselă și fericită.“

Semnificația visului devine mai limpede dacă traducem din limbajul simbolic în cel curent. Visătorul simte că viața se scurge lent, că i se irosește energia. Dar un gadget poate deveni un substitut. Oamenii, ca și ceasurile, pot fi întorși cu cheia și atunci vor părea să fie intens de „vii“, deși de fapt vor fi devenit niște roboți.

Visătorul este un tânăr de nouăsprezece ani care studiază ingineria și este complet fascinat de tot ce înseamnă tehnica. Dacă n-ar fi avut decât acest vis, s-ar fi putut considera că este expresia intereselor sale pentru tehnică. Totuși el a avut multe vise în care erau prezente alte aspecte ale necrofiliei. Visul nu era în esență o reflexie a intereselor sale profesionale; interesele sale profesionale sunt mai degrabă o expresie a orientării sale necrofile.

Visul 7. Acest vis al unui profesionist de succes este interesant în mod particular deoarece ilustrează un aspect al caracterului necrofil al tehnicii moderne ce urmează a fi discutat mai departe.

„Mă apropii încet de intrarea într-o peșteră și pot vedea deja ceva care mă impresionează profund; înăuntru sunt doi porci umanizați care manipulează un vagonet micuț de felul celor folosite în mine; îl pun pe șinele care merg spre interiorul

peșterii. În vagonet văd oameni normali; par morți, dar eu știu că sunt adormiți. Nu știu dacă visul acesta este independent sau este o continuare a celui anterior — cred că m-am trezit, dar nu sunt sigur. Începutul este același, mă apropii iar de intrarea în peșteră; las în urmă soarele și cerul albastru. Înaintez în peșteră și văd o lumină foarte puternică la capăt; când ajung acolo rămân uluit la vederea unui oraș extraordinar de modern; totul este luminat de ceva ce știu că e artificial — prin electricitate. Orașul este făcut numai din oțel și sticlă — viitorul. Merg înainte și deodată îmi dau seama că nu am văzut nici țipenie — nici animale, nici oameni. Mă aflu acum în fața unei mașini mari, un fel de transformator electric enorm, foarte modern, legat la numeroase cabluri groase, precum cablurile de înaltă tensiune; arată ca niște furtune negre. Îmi trece prin cap că acele cabluri transportă sânge; sunt foarte emoționat și în buzunarul de la pantaloni dau peste un obiect pe care îl recunosc imediat: este un briceag mic pe care mi l-a dat tatăl meu când aveam vreo doisprezece ani. Mă apropii de mașină și fac cu briceagul o tăietură într-unul dintre cabluri; deodată țâșnește ceva și mă face leoarcă. E sânge. Mă trezesc panicat și transpirat.“

După relatarea acestui vis, visătorul a adăugat: „Nu înțeleg prea bine ce-i cu mașina și cu sângele, dar aici sângele ține locul electricității, ambele însemnând energie. Nu știu de ce mă gândesc în felul acesta; poate că mă gândesc că mașina suge sângele oamenilor.“

Acesta, ca și visul lui Speer, nu este visul unui necrofil, ci al unei persoane biofile care înțelege caracterul necrofil al lumii contemporane. Peștera, cum se întâmplă atât de des, este simbol al morții, ca și mormântul. Peștera este o mină și oamenii care lucrează acolo sunt porci sau morți. („Convingerea“ că nu sunt morți cu adevărat este o corecție

datorată conștientizării realității care uneori pătrunde în imaginația visului.) Semnificația este: acesta este un tărâm al unor oameni degradați și ca niște cadavre. Această scenă din prima parte a visului aduce în scenă un stadiu mai vechi al dezvoltării industriale. Partea a doua aduce în scenă era cibernetică complet dezvoltată a viitorului. Frumosul oraș modern este mort; nu există nici animale, nici oameni. O mașinărie puternică suge viața (sângele) din oameni și o transformă în electricitate. Când visătorul încearcă să taie cablurile electrice (poate să le distrugă) este împroșcat de sângele care țâșnește — ca și cum ar fi comis o crimă. În somn visătorul are o viziune a lipsei de viață a unei societăți complet tehnologizate, cu o claritate și un simț artistic demne de Blake sau de o pictură suprarealistă. Totuși, când se trezește, nu știe mai nimic din ce „știe“ atunci când nu este expus la zgomotul *non*sensului obișnuit.

Acțiuni necrofile „involuntare“

Visele reprezintă unele dintre cele mai explicite expresii ale dorințelor necrofile, dar în niciun caz singurele. Uneori, tendințe necrofile pot fi exprimate în gesturi „nesemnificative“, marginale, involuntare, în acea „psihopatologie a vieții cotidiene“, pe care Freud a interpretat-o ca fiind expresia dorințelor refulate. Iată un exemplu din viața unei personalități extrem de complexe, Winston Churchill. Întâmplarea este următoarea: mareșalul de campanie Sir Alan F. Brooke, șef al Statului Major Imperial, și Churchill luau masa în Africa de Nord în timpul celui de-al Doilea Război Mondial; era o zi caniculară și erau multe muște. Churchill a omorât cât de multe a putut, așa cum ar fi făcut aproape oricine. Dar apoi a făcut ceva ciudat. (Sir Alan relatează că s-a simțit șocat.) Către sfârșitul prânzului, a adunat toate muștele moarte și le-a aliniat

pe fața de masă, precum un vânător aristocrat ai cărui servitori aliniază toate animalele vânate, pentru gratificarea lui (Viscount Alanbrooke, 1957).[236]

Dacă acest comportament al lui Churchill ar fi „explicat“ ca fiind doar un „obicei“, ar rămâne întrebarea: care este *semnificația* acestui obicei destul de ciudat? Deși pare să exprime o tendință necrofilă, aceasta nu înseamnă în mod obligatoriu că Churchill avea un caracter necrofil, dar la fel de bine ar fi putut avea o puternică înclinație necrofilă. (Caracterul lui Churchill este mult prea complex pentru a putea fi analizat în câteva pagini.)

Am menționat acest gest al lui Churchill deoarece este bine documentat și pentru că personalitatea sa este bine cunoscută. Detalii comportamentale marginale similare pot fi observate la multă lume. Unul dintre cele mai frecvente este obiceiul unor persoane de a rupe și distruge lucruri neînsemnate precum chibrituri sau flori; unii își fac rău singuri zgândărindu-și rănile. Tendința se manifestă mai drastic atunci când oamenii deteriorează un obiect frumos, precum o clădire sau o piesă de mobilier — și în cazuri extreme taie o pictură într-un muzeu sau se automutilează.

O altă ilustrare a caracterului necrofil este convingerea că singurul mod de a rezolva o problemă sau un conflict este prin forță și violență. Problema nu este dacă forța ar trebui folosită în anumite circumstanțe; ceea ce este caracteristic pentru necrofil este că forța — „puterea de a transforma un om într-un cadavru“ după cum spunea Simone Weil — este prima și ultima soluție pentru orice; că nodul gordian trebuie întotdeauna tăiat și niciodată dezlegat cu răbdare. În esență, răspunsul acestor persoane la problemele vieții este întotdeauna distrugerea, niciodată efortul solidar, construcția sau modelul. Lor le este tipic răspunsul reginei din *Alice în Țara Minunilor:* „Tăiați-le

capetele!“ Motivați de acest impuls, de obicei le este greu să vadă alte opțiuni care nu necesită distrugere și nici nu admit cât de inutilă s-a dovedit forța pe termen lung. Expresia clasică a acestei atitudini o găsim în judecata regelui Solomon în cazul a două femei care se luptau pentru un copil, fiecare susținând că este al ei. Când regele propune să taie copilul pe din două, mama adevărată preferă să i-l cedeze celeilalte; mama care doar pretindea că este mama lui este de acord să-l taie. Soluția ei este decizia tipică pentru o persoană necrofilă, obsedată de proprietăți.

O ilustrare mai puțin dură a necrofiliei este interesul însemnat pentru boală în toate formele ei, ca și pentru moarte. Un exemplu este mama care este întotdeauna preocupată de bolile copilului ei, de eșecurile lui, și face prognoze întunecate pentru viitor; în același timp nu este deloc impresionată de o schimbare favorabilă, nu răspunde la bucuria și entuziasmul copilului și niciodată nu va remarca nimic nou care crește în el. Nu-i face rău copilului în niciun fel evident, dar cu toate acestea s-ar putea să-i sufoce treptat bucuria de a trăi, încrederea în progres și în cele din urmă îl va molipsi de orientarea ei necrofilă.

Oricine are ocazia să asculte conversațiile oamenilor din toate clasele sociale trecuți de vârsta mijlocie va fi impresionat de predominanța conversației despre boli și moartea altora. Cu siguranță, există mulți factori responsabili pentru acest lucru. Pentru mulți, mai ales pentru cei care nu au interese și pasiuni, boala și moartea sunt singurele elemente dramatice ale vieții lor; este unul dintre puținele subiecte despre care pot vorbi, pe lângă evenimentele din familie. Dar chiar și așa, sunt mulți pentru care aceste explicații nu sunt suficiente. Pot fi de obicei recunoscuți după felul în care se animă și se bucură atunci când vorbesc despre boli sau despre alte evenimente triste

precum decese, necazuri financiare și altele. Interesul particular pentru moarte al unei persoane necrofile este adesea indicat nu numai în conversația sa, ci și în felul în care citește ziarele. Este cel mai interesat — și prin urmare le citește *întâi* — de anunțurile mortuare și ferpare; îi place, de asemenea, să discute despre diverse alte aspecte ale morții: din ce cauză au murit oamenii, în ce împrejurări, cine a murit recent, cine este pe cale să moară și așa mai departe. Îi place să meargă la capele mortuare și la cimitire și de obicei nu ratează nicio ocazie de felul acesta atunci când este oportun social. Este ușor de remarcat că această afinitate pentru înmormântări și cimitire este doar o formă oarecum atenuată a interesului manifest mai brut pentru morgi și cimitire, descris mai devreme.

O trăsătură mai greu de identificat a persoanei necrofile este un fel particular de lipsă de viață în conversația sa. Nu are legătură cu subiectul conversației. O persoană foarte inteligentă și erudită poate vorbi despre lucruri care ar fi foarte interesante dacă nu ar și maniera în care își prezintă ideile. Rămâne rigid, rece, distant; felul în care prezintă subiectul este pedant și fără viață. Pe de altă parte tipul de caracter opus, cel cu poftă de viață, poate vorbi despre o experiență care nu este foarte interesantă în sine, dar există viață în felul în care o prezintă; este stimulant; de aceea este ascultat cu interes și cu plăcere. Persoana necrofilă stinge și sufocă veselia grupului în care se află; acel individ este mai degrabă plictisitor decât animator; sufocă totul și îi face pe oameni să se simtă obosiți, spre deosebire de persoana biofilă care îi face pe oameni să se simtă mai vii.

O altă dimensiune suplimentară a persoanelor necrofile este atitudinea lor față de trecut și proprietăți. Pentru caracterul necrofil doar trecutul este perceput ca foarte real, nu prezentul sau viitorul. Ceea ce s-a întâmplat, adică ceea ce este

mort, îi conduce viața: instituții, legi, proprietăți, tradiții și posesiuni. Pe scurt, *lucrurile îl conduc pe om*; *ce este mort* domnește asupra a *ce este viu*. În gândirea necrofilă — personală, filosofică și politică — trecutul este sacru, nimic nou nu are valoare, schimbările drastice reprezintă o crimă împotriva ordinii „firești“.[237]

Un alt aspect al necrofiliei este relația cu culorile. Persoana necrofilă are în general o predilecție pentru culorile întunecate, care absorb lumina, ca negru sau maro, și îi displac culorile luminoase, strălucitoare.[238] Această preferință poate fi observată în felul în care se îmbracă sau în culorile pe care le alege dacă pictează. Desigur, în cazul în care culorile întunecate sunt purtate din tradiție, culoarea nu are nicio semnificație relativ la caracter.

Așa cum am văzut deja în materialul clinic mai sus-menționat, persoana necrofilă este caracterizată de o afinitate specială pentru mirosuri urâte — inițial pentru mirosul de carne stricată sau în descompunere. Acesta este într-adevăr cazul multor astfel de persoane și se manifestă în două forme: (1) bucuria deschisă în fața mirosurilor neplăcute; astfel de oameni sunt atrași de mirosul de fecale, urină sau putreziciuni și tind să frecventeze toalete mizerabile; (2) — forma mai frecventă — reprimarea dorinței de a savura mirosuri neplăcute; această variantă conduce la o formațiune reacțională de a vrea să scape de un miros neplăcut care nu există în realitate. (Aceasta este similară curățeniei exagerate a caracterului anal.) Indiferent de forma de manifestare, persoanele necrofile sunt preocupate de mirosurile neplăcute. Așa cum spuneam mai devreme, fascinația lor pentru mirosuri fetide lasă adesea impresia că sunt „adulmecători“ (H. von Hentig, 1964). Adesea această tendință de a mirosi este vizibilă în expresia lor facială. Mulți indivizi necrofili lasă impresia că

tot timpul le pute ceva. Oricine studiază fotografiile lui Hitler, de exemplu, poate observa cu ușurință pe fața sa expresia de adulmecare. Această expresie nu este întotdeauna prezentă la necrofili, dar atunci când este, reprezintă unul dintre cele mai concludente semne ale unei astfel de patimi. Un alt element caracteristic în expresia lor facială este incapacitatea de a râde. Râsul lor arată ca un rânjet: lipsit de viață și de trăsătura de veselie și eliberare a râsului normal. De fapt, nu este doar absența capacității de a râde „liber“, caracteristică necrofilului, ci și imobilitatea generală și inexpresivitatea feței sale. Dacă privim la televizor putem vedea uneori căte un vorbitor a cărui față rămâne complet imobilă în timp ce vorbește; doar la începutul și la sfârșitul discursului face o grimasă când, conform obiceiului din America, știe că trebuie să zâmbească. Astfel de persoane nu pot să vorbească și să zâmbească în același timp, pentru că nu-și pot canaliza atenția decât la una dintre activități; zâmbetul lor nu este spontan, ci planificat, precum gesturile nenaturale ale unui actor prost. Pielea îi trădează adesea pe necrofili: are un aspect lipsit de viață, „uscat“, pământiu; când ni se pare uneori că cineva are fața „murdară“, nu vrem să spunem că nu s-a spălat pe față, ci observăm trăsătura caracteristică a expresiei necrofile.

Limbajul necrofil

Limbajul persoanei necrofile este caracterizat de folosirea predominantă a unor cuvinte care se referă la distrugere, fecale și toalete. Dată fiind folosirea pe scară largă a cuvântului „căcat“ în zilele noastre, nu este, fără îndoială, greu de văzut de ce fel de persoane este preferat, mult dincolo de frecvența obișnuită. Un exemplu este cel al unui bărbat de douăzeci și doi de ani pentru care totul era „de căcat“: viața, oamenii, ideile și natura. Același tânăr afirma, cu mândrie, despre sine: „Sunt un

artist al distrugerii“. Am descoperit multe exemple de limbaj necrofil analizând răspunsurile la un chestionar date de muncitorii și funcționarii germani menționați anterior (Horkheimer, ed., 1936; E. Fromm și M. Maccoby, 1970). Răspunsurile la întrebarea: „Care este părerea dumneavoastră despre femeile care folosesc ruj și farduri?“[239] sunt concludente. Mulți respondenți au răspuns: „Este un obicei burghez“, „nenatural“ sau „neigienic“. Au răspuns pur și simplu în spiritul ideologiei predominante. Dar o minoritate a dat răspunsuri de felul: „Este otrăvitor“ sau „le face pe femei să arate ca niște boarfe“. Folosirea acestor termeni nefondați era un indicator precis al structurii de caracter a respondenților; aproape invariabil, cei care au folosit astfel de cuvinte au manifestat o tendință distructivă la toate celelalte întrebări.

Pentru a testa validitatea ipotezei despre necrofilie, Michael Maccoby și cu mine am elaborat un chestionar interpretativ pe baza întrebărilor pe care le-am folosit în studiul de la Frankfurt, dar cu întrebări închise, în loc de cele cu răspuns deschis, douăsprezece în total; unele se refereau la atitudini specifice caracterului anal-acumulator și altele, la caracteristicile necrofile descrise mai sus. Maccoby a administrat chestionarul unor eșantioane de oameni din șase categorii foarte diferite (din punctul de vedere al clasei sociale, rasei și educației). Spațiul nu ne permite să intrăm în detaliile metodei și ale rezultatelor obținute. Este suficient să spunem că studiul a stabilit (1) prezența sindromului necrofil, confirmând modelul teoretic; (2) că tendințele de dragoste de viață și cele necrofile pot fi măsurate; (3) că aceste tendințe erau, de fapt, corelate în mod semnificativ cu preocupările sociopolitice. „Pe baza unei analize interpretative a chestionarelor, credem că aproximativ 10–15 la sută dintre cei chestionați sunt predominant necrofili. Intervievatorii au remarcat la acești

oameni și la locuințele lor o anume sterilitate. Aceștia trăiesc într-o atmosferă moartă, lipsită de bucurie. (...)“ (M. Maccoby, 1972).

Studiul a cerut participanților să răspundă la un număr de întrebări care au permis corelarea opiniilor politice cu caracterul lor. Cititorul poate găsi mai multe informații în studiul lui Maccoby; aici voi menționa doar următoarele: „În toate eșantioanele am descoperit că tendințele distructive erau corelate în mod semnificativ cu poziții politice care susțineau sporirea puterii militare și erau favorabile represiunii împotriva disidenților. Următoarele priorități erau considerate a fi cele mai importante de către cei cu tendințe distructive dominante: control mai strict al manifestanților, implementarea mai dură a legilor antidrog, câștigarea războiului din Vietnam, controlul grupurilor subversive, întărirea poliției și lupta împotriva comunismului în toată lumea“ (M. Maccoby, 1972).

Legătura dintre necrofilie și idolatria tehnicii

Lewis Mumford a demonstrat legătura dintre distructivitate și „megamașinile“ centrate pe putere în forma în care existau în Mesopotamia și Egipt în urmă cu aproximativ cinci mii de ani, în societăți care, așa cum a demonstrat el, au multe în comun cu megamașinile din America de Nord și Europa zilelor noastre. El spune:

> Din punct de vedere conceptual, instrumentele mecanizării de acum cinci mii de ani erau deja desprinse de alte funcții și scopuri umane în afara sporirii constante a ordinii, puterii, predictibilității și, mai presus de orice, a controlului. Odată cu această ideologie protoștiințifică s-au desfășurat și o disciplină strictă corespunzătoare și o deteriorare a activităților umane odată autonome: „cultura de masă“ și „controlul maselor“ și-au făcut apariția pentru prima dată. Cu un simbolism sarcastic, produsele supreme ale megamașinii egiptene erau niște morminte colosale care găzduiau niște cadavre mumificate; în vreme ce mai târziu în Asiria,

> ca mai apoi în fiecare alt imperiu în expansiune, dovada supremă a eficienței sale tehnice era deșertăciunea de sate și orașe distruse și de terenuri otrăvite: prototipul atrocităților „civilizate“ din zilele noastre“ (L. Mumford, 1967).

Să începem prin a lua în considerare caracteristicile cele mai simple și mai evidente ale omului industrial contemporan: înăbușirea interesului său profund pentru oameni, pentru natură și structuri vii, în paralel cu atracția crescândă spre artefacte mecanice, inanimate. Exemple avem din belșug. Peste tot în lumea industrializată găsim oameni care manifestă mai multă tandrețe sau mai mult interes pentru autoturismele lor decât pentru soțiile lor. Sunt mândri de mașina lor; o prețuiesc; o spală (chiar mulți din cei care și-ar permite să plătească pentru acest serviciu) și în unele țări mulți îi dau un nume de alint; sunt atenți cu ea și se îngrijorează la cel mai mic semn de disfuncție. Cu certitudine mașina nu este un obiect sexual — dar este un obiect al iubirii; viața fără mașină le pare unora mult mai greu de suportat decât viața fără o parteneră. Nu este acest atașament cam ciudat sau chiar pervers?

Sau un alt exemplu, fotografia. Oricine are ocazia de a observa turiști — sau chiar pe sine — poate remarca faptul că a face fotografii a ajuns un substitut pentru a vedea. Sigur că trebuie să privești pentru a-ți îndrepta aparatul către obiectul dorit; apoi apeși pe buton, filmul este procesat și luat acasă. Dar *a privi* nu înseamnă *a vedea*. Vederea este o funcție umană, unul dintre cele mai mari daruri cu care este înzestrat omul; cere acțiune, deschidere interioară, interes, răbdare, concentrare. Luarea unui *instantaneu* (expresia „a prinde“ în poză transmite ceva din agresivitatea acestui gest) înseamnă exact a transforma acțiunea de a vedea într-un obiect — fotografia care urmează a fi arătată ulterior prietenilor ca dovadă că „ai fost acolo“. Același lucru este valabil și pentru acei amatori de muzică pentru care ascultarea muzicii este

doar un pretext pentru a testa calitățile tehnice ale aparatelor lor sau ale sistemelor high-fidelity și îmbunătățirile tehnice speciale pe care le-au adăugat. Ascultarea de muzică s-a transformat pentru ei în studiul produsului de înaltă performanță tehnică.

Un alt exemplu este cel al iubitorului de gadgeturi, persoana care este foarte dornică să înlocuiască orice operație care necesită efort uman cu o drăcie „accesibilă“ și care ne „scutește de muncă“. Printre astfel de oameni se află cei care lucrează în vânzări și care fac până și cea mai simplă adunare cu calculatorul, precum și cei care refuză să meargă pe jos și până la colț și vor lua în mod automat mașina. Și mulți dintre noi cunoaștem probabil producătorii de gadgeturi casnice care inventează dispozitive operate mecanic și care, prin simpla apăsare a unui buton sau răsucire a unui comutator, pot porni o fântână, deschide o ușă sau să pornească alte dispozitive, încă și mai puțin practice, uneori absurde, ca cele caricaturizate de Rube Goldberg.

Este evident că, atunci când vorbesc despre acest tip de comportament, nu vreau să spun că folosirea unui autoturism, fotografiatul sau folosirea gadgeturilor este în sine o manifestare a tendințelor necrofile. Dar capătă această calitate atunci când devine un *substitut* pentru interesul pentru viață și pentru exercitarea funcțiilor generoase cu care este înzestrată ființa umană. De asemenea, nu vreau să spun că un inginer care este pasionat de construcția mașinilor de tot felul manifestă, din acest motiv, o tendință necrofilă. Acesta poate fi o persoană foarte dinamică, cu o mare dragoste de viață pe care și-o exprimă în atitudinea sa față de oameni, față de natură, față de artă și în ideile sale tehnice constructive. Mă refer, mai degrabă, la acei indivizi al căror interes pentru artefacte a *înlocuit* interesul lor pentru ce este viu și care tratează

chestiunile tehnice într-o manieră pedantă și lipsită de viață.

Caracteristica necrofilă a acestor fenomene devine vizibilă mai limpede dacă examinăm dovezile mai directe ale fuziunii dintre tehnică și distructivitate, pentru care epoca noastră abundă în exemple. Legătura deschisă dintre distructivitate și cultul tehnicii și-a găsit prima ilustrare explicită și elocventă la F.T. Marinetti, fondatorul și liderul futurismului italian și fascist până la moarte. Primul său *Manifest futurist* (1909) proclamă idealurile care aveau să-și găsească împlinirea totală în național-socialism și în metodele folosite în război începând cu al Doilea Război Mondial.[240] Sensibilitatea sa artistică remarcabilă i-a permis să dea expresie unei tendințe puternice, aproape imperceptibile la acea vreme:

> 1. Noi vrem să cântăm dragostea pentru pericol, obișnuirea cu energia și cu temeritatea.
>
> 2. Curajul, îndrăzneala, răzvrătirea vor fi elemente esențiale ale poeziei noastre.
>
> 3. Literatura a exaltat până astăzi imobilitatea gânditoare, extaza și somnul. Noi vrem să exaltăm mișcarea agresivă, insomnia febrilă, pasul alergător, saltul mortal, palma și pumnul.
>
> 4. Noi afirmăm că splendoarea lumii s-a îmbogățit cu o frumusețe nouă: frumusețea vitezei. *Un automobil de curse cu carcasa lui împodobită cu țevi groase aidoma unor șerpi cu suflare explozivă… un automobil care rage, care funcționează în ritm de mitralieră, e mai frumos decât Victoria din Samotrace.*
>
> 5. Noi vrem să închinăm imnuri omului de la volan, a cărui traiectorie ideală străbate Pământul, lansat în cursă, el însuși, pe circuitul orbitei sale.
>
> 6. Trebuie ca poetul să se cheltuie cu ardoare, cu fast și generozitate, pentru a mări fervoarea entuziastă a elementelor primordiale.
>
> *7. Nu mai există altă frumusețe, decât aceea a luptei. Opera care e lipsită de agresivitate nu poate fi o capodoperă. Poezia trebuie concepută ca un asalt violent împotriva forțelor necunoscute, pentru a le face să se plece în fața omului.*
>
> 8. Noi ne aflăm pe promontoriul cel mai înalt al secolelor!… Pentru ce ar mai trebui să privim în urmă, din moment ce voim să spargem misterioasele uși ale Imposibilului? Timpul și Spațiul au murit ieri. Noi trăim deja în absolut, din moment ce am creat deja eterna viteză

omniprezentă.

9. Noi vrem să glorificăm războiul — singura igienă a lumii —, militarismul, patriotismul, gestul distrugător al anarhicilor, frumoasele idei pentru care se moare și disprețuirea femeii.

10. Vrem să distrugem muzeele, bibliotecile, academiile de orice fel și să luptăm împotriva moralității, a feminismului și împotriva oricărei lașități oportuniste sau utilitare.

11. Noi vom cânta marile mulțimi agitate de muncă, de plăcere sau de răscoală: vom cânta mareele multicolore sau polifonice ale revoluțiilor în capitalele moderne; vom cânta vibranta fierbere nocturnă a arsenalelor și a șantierelor incendiate de violența electrică a lunii; gările nesătule, devoratoare de șerpi care fumegă; uzinele agățate de nori prin firele întortocheate ale fumului; podurile aidoma unor acrobați gigantici care încalecă peste fluvii, fulgerând în soare cu sclipire de cuțite; vapoarele aventuroase care adulmecă orizontul, locomotivele cu pieptul lor larg, care duduie pe șine ca niște cai uriași de oțel cu hamuri de țevi și zborul alunecător al aeroplanelor, a căror elice flutură în vânt ca o flamură și pare că aplaudă ca o mulțime entuziastă (R.W. Flint, 1971. s. n.).[241]

Vedem aici elementele esențiale ale necrofiliei: cultul vitezei și al mașinii; poezia ca mijloc de luptă; glorificarea războiului; ura împotriva femeilor; locomotive și avioane ca forțe vii.

Al doilea *Manifest futurist* (1916) dezvoltă ideea unei noi religii a vitezei:

Viteza, având ca esență sinteza intuitivă a tuturor forțelor în mișcare, este, în mod natural *pură*. Încetineala, având ca esență analiza rațională a tuturor epuizărilor inerte, este în mod firesc *necurată*. După distrugerea binelui vechi și a răului vechi, noi creăm un nou bine, viteza, și un nou rău, încetineala.

Viteza = sinteza întregului curaj în acțiune. *Agresivă și războinică.*

Încetineala = analiza întregii prudențe în stagnare. Pasivă și pacifistă. (…)

Dacă rugăciunea înseamnă comunicare cu divinitatea, *alergarea la viteză maximă este o rugăciune*. *Sfințenia roților și a șinelor. Trebuie să îngenunchem pe piste și să ne rugăm la viteza divină. Trebuie să îngenunchem în fața vitezei învolburate a unui giroscop:* 20000 de rotații pe minut, cea mai mare viteză mecanică atinsă de om.

Euforia marilor viteze ale mașinilor nu este nimic altceva decât bucuria de a te simți una cu singura divinitate. Sportivii sunt primii catehumeni ai acestei religii. *Viitoarea distrugere a caselor și orașelor, pentru a face loc*

marilor locuri de întâlnire pentru mașini și avioane (R.W. Flint, 1971. s. n.).

S-a spus că Marinetti era un revoluționar, că se rupsese de trecut, că a deschis porțile unei viziuni a unei lumi noi de supraoameni nietzscheeni, că, împreună cu Picasso și Apollinaire, a fost una dintre cele mai importante forțe ale artei moderne. Dați-mi voie să spun că ideile lui revoluționare îl plasează în apropierea lui Mussolini și încă și mai aproape de Hitler. Nazismul este caracterizat exact de acest amestec de profesiuni retorice ale unui spirit revoluționar, de cultul tehnicii și obiectivul distrugerii. Mussolini și Hitler erau, poate, rebeli (Hitler mai mult decât Mussolini), dar nu erau revoluționari. Nu aveau idei creative inovatoare și nici nu au realizat nicio schimbare semnificativă în beneficiul omului. Le lipsea criteriul esențial al spiritului revoluționar: dragostea de viață, dorința de a servi la evoluția și progresul ei și pasiunea pentru independență.[242]

Fuziunea dintre tehnică și distructivitate nu era încă vizibilă în Primul Război Mondial. Aviația provoca puține distrugeri, iar tancul a fost doar o evoluție ulterioară a armelor tradiționale. Al Doilea Război Mondial a adus o schimbare decisivă: folosirea avionului ca armă de distrugere în masă.[243] Cei care lansau bombe nu prea conștientizau că omorau sau incendiau mii de oameni în câteva minute. Echipajele de pe avioane formau o echipă; unul pilota avionul, un altul se ocupa de navigație, iar altul lansa bombele. Scopul lor nu era să ucidă și nu erau preocupați de inamic. Erau preocupați de mânuirea corectă a mașinăriei lor complicate de-a lungul liniilor trasate în planuri meticulos organizate. Faptul că acțiunile lor aveau ca rezultat realitatea că mii și, uneori, mai bine de o sută de mii de oameni erau uciși, arși sau mutilați era ceva ce știau, desigur, la nivel cerebral, dar nu și la modul afectiv; oricât de paradoxal ar suna, asta nu era treaba lor. Acesta este probabil motivul

pentru care ei — sau cel puțin majoritatea — nu se simțeau vinovați pentru acțiuni dintre cele mai oribile care pot fi făcute de o ființă umană.

Distrugerea folosind avioanele militare moderne urmează principiul producției tehnice moderne[244], în care atât muncitorul, cât și inginerul sunt complet detașați de produsul muncii lor. Ei execută sarcini tehnice în conformitate cu planul general de management, dar adeseori nici măcar nu văd produsul finit; chiar dacă îl văd, nu este treaba sau responsabilitatea lor. Ei nu trebuie să se întrebe dacă este un produs folositor sau dăunător — este treaba managementului să decidă acest lucru; în ce-l privește pe acesta din urmă, oricum, „folositor“ înseamnă „profitabil“ și nu are nicio legătură cu scopul real al produsului. În război, „profitabil“ este tot ceea ce servește la înfrângerea inamicului și adesea decizia cu privire la ce este profitabil în acest sens se bazează pe date la fel de vagi ca și cele care au condus la construcția modelului Edsel de către Ford, un vehicul care la vremea lui a avut vânzări surprinzător de slabe. Pentru inginer, ca și pentru pilot, deciziile managementului sunt suficiente și el nu este în măsură să le chestioneze și nici nu este interesat să facă acest lucru. Fie că este vorba de uciderea a o sută de mii de oameni la Dresda sau Hiroshima sau de distrugerea teritoriului și populației Vietnamului, nu era treaba lor să își facă probleme în legătură cu justificarea militară sau morală a ordinelor; singura lor treabă este de a-și mânui corect mașina.

Obiecția care ar putea fi adusă acestei interpretări este sublinierea faptului că soldații au întotdeauna datoria de a executa ordinele fără să le discute. Este foarte adevărat, dar obiecția ignoră diferența importantă dintre soldații de infanterie și pilotul de bombardier. Primii sunt mai aproape de distrugerea provocată de armele lor și ei nu provoacă, printr-o

singură acțiune, distrugerea unor mari mase de oameni pe care nu i-au văzut niciodată. Tot ce s-ar putea spune este că disciplina militară tradițională și sentimentele de datorie patriotică vor amplifica, în cazul piloților, disponibilitatea pentru executarea ordinelor fără chestionare; dar nu aceasta pare să fie problema cea mai importantă, așa cum se întâmplă în cazul soldatului obișnuit care luptă la sol. Acești piloți sunt oameni foarte bine pregătiți, cu o minte tehnică și care nu au nevoie de această motivație suplimentară pentru a-și face treaba corect și fără ezitare.

Chiar și uciderea în masă a evreilor de către naziști era organizată ca un proces de producție, deși uciderea în masă în camerele de gazare nu necesită un grad înalt de complexitate tehnică. La un capăt al acestui proces victimele erau selectate pe criteriul capacității lor de muncă. Cei care nu se înscriau în această categorie erau duși în camerele de gazare și li se spunea că este cu scop igienic; se dădea drumul la gaz; hainele și alte obiecte utile precum părul sau dinții de aur erau luate, sortate și „reciclate“, iar cadavrele erau incinerate. Victimele erau „procesate“ metodic, eficient; călăii nu erau obligați să privească agonia; ei participau la un program economico-politic al Führerului, dar erau ținuți la un pas distanță de uciderea directă și imediată cu mâinile lor.[245] Fără îndoială, abrutizarea în măsura în care să nu fie afectați de soarta unor ființe pe care le-au privit și selectat și care urmează să fie ucise în mai puțin de o oră este mult mai puternică decât în cazul echipajului aviatic care lansează bombe. Dar, în ciuda acestei diferențe, faptul rămâne că aceste două situații au în comun un element foarte important: tehnicizarea distrugerii și, odată cu ea, înlăturarea implicării afective complete în această acțiune. Odată ce s-au stabilit bazele acestui proces nu mai există nicio limită în calea distrugerii pentru că nimeni nu *distruge*: fiecare

folosește mașina pentru scopurile programate — prin urmare, aparent raționale.

Dacă aceste considerații, referitoare la natura tehnic-birocratică a distructivității moderne pe scară largă, sunt corecte, nu conduc ele oare la respingerea ipotezei mele centrale cu privire la natura necrofilă a spiritului tehnicii totale? Nu trebuie să admitem că omul tehnic contemporan nu este motivat de patima distrugerii, ci ar putea fi descris mai degrabă ca o ființă complet alienată a cărui orientare dominantă este una cerebrală, care nu simte iubire, dar nici dorința de a distruge, care a devenit, într-un sens caracterologic, un robot, dar nu distrugător?

Nu este o întrebare la care să fie ușor de răspuns. Cu certitudine, patima de a distruge este motivația dominantă la Marinetti, la Hitler, la mii de membri ai poliției secrete naziste sau staliniste, la gardienii din lagărele de concentrare, la membri ai comandourilor de execuție. Dar oare ei nu fac parte din tipurile „tradiționale“?

Suntem justificați în a interpreta spiritul societății „tehnotronice“ ca fiind necrofil?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie clarificate alte chestiuni pe care le-am lăsat deoparte până acum. Prima este legătura dintre caracterul anal-acumulator și necrofilie.

Datele clinice și exemplele de vise ale unor necrofili au ilustrat prezența clară a trăsăturilor caracterului anal. Preocuparea pentru procesul de eliminare și pentru fecale este, așa cum am văzut, expresia simbolică a interesului pentru tot ceea ce este stricat sau în putrefacție, pentru tot ceea ce nu este viu. Cu toate acestea, deși caracterul anal-acumulator „normal“ este lipsit de viață, el nu este necrofil. Freud și colaboratorii săi au mers cu un pas mai departe; ei au descoperit că sadismul era adesea un produs derivat al caracterului anal. Acest lucru nu se

întâmplă întotdeauna, dar este cazul acelora care sunt mai ostili și mai narcisici decât caracterul acumulator mediu. Dar până și sadicii vor totuși să fie *cu* ceilalți; ei vor să-i controleze, nu să-i distrugă. Necrofilii sunt aceia cărora le lipsește chiar și această formă perversă de relaționare, aceia care sunt încă și mai narcisici și mai ostili. Scopul lor este să transforme tot ceea ce este viu în materie moartă; vor să distrugă tot și pe toți, adesea chiar și pe ei înșiși; inamicul lor este însăși viața.

Această ipoteză sugerează că evoluția caracter anal normal → caracter sadic → caracter necrofil este determinată de creșterea narcisismului, a lipsei atașamentelor și a distructivității (în acest continuum există nenumărate nuanțe între cei doi poli) și că necrofilia poate fi descrisă ca *forma malignă a caracterului anal*.

Dacă această noțiune a legăturii strânse dintre caracterul anal și necrofilie ar fi atât de simplă precum am descris-o în această prezentare schematică, ar fi suficient de clară cât să fie satisfăcătoare din punct de vedere teoretic. Dar legăturile nu sunt în niciun caz atât de simple. Caracterul anal tipic pentru clasa mijlocie din secolul al XIX-lea este din ce în ce mai puțin frecvent în rândul segmentului de populație care este complet integrat în formele de producție cele mai avansate din punct de vedere economic.[246] În vreme ce, statistic vorbind, fenomenul de alienare totală nu există încă la majoritatea populației americane, este caracteristică pentru sectorul care indică cel mai bine direcția înspre care se îndreaptă întreaga societate. În realitate, caracterul noului tip de om pare să nu se potrivească în niciuna dintre vechile categorii, precum caracterele oral, anal sau genital. Am încercat să definesc acest nou tip ca fiind „caracterul mercantil“ (E. Fromm, 1947).

Pentru caracterul mercantil totul este transformat într-un bun de consum — nu doar lucrurile, ci și persoana însăși,

energia sa fizică, abilitățile sale, cunoștințele sale, părerile sale, sentimentele sale, chiar și zâmbetele sale. Acest tip de caracter este un fenomen istoric nou deoarece este produsul unui capitalism complet dezvoltat centrat în jurul ideii de piață — piața de bunuri, piața muncii și piața de personaliăți — și al cărui principiu este de a face profil printr-un schimb favorabil.[247]

Caracterul anal, ca și cel oral sau genital, aparține unei perioade de dinainte ca alienarea totală să se fi produs. Aceste tipuri de caracter sunt posibile câtă vreme există experiența senzuală reală a propriului corp, a funcțiilor și produselor sale. Omul cibernetic este atât de alienat, încât își percepe corpul doar ca un *instrument* de obținere a succesului. Corpul lui trebuie să arate tânăr și sănătos; este perceput narcisic precum un bun de mare preț pe piața de personalitate.

În acest punct ne vom întoarce la întrebarea care a condus la această divagație. Este necrofilia cu adevărat caracteristică pentru omul celei de-a doua jumătăți a secolului XX din Statele Unite și din alte societăți capitaliste foarte dezvoltate sau cu capitalism de stat?

Acest tip nou de om nu este interesat, la urma urmelor, de fecale și cadavre; de fapt, îi este atât de teamă de cadavre, încât le face să pară chiar mai vii decât persoanele în viață. (Aceasta nu pare să fie o formațiune reacțională, ci mai degrabă parte a unei întregi orientări care neagă naturalul, realitatea nefabricată de om.) Dar el face ceva mult mai grav. El își retrage interesul de la viață, persoane, natură, idei — pe scurt, de la tot ce este viu; el transformă tot ce este viu în lucruri, inclusiv pe el și manifestările facultăților sale umane de a gândi, a vedea, a auzi, a gusta, a iubi. Sexualitatea devine o abilitate tehnică („mașina de iubit“), sentimentele sunt aplatizate și uneori înlocuite de sentimentalism; bucuria, expresia plenară a

faptului de a fi viu, este înlocuită de „distracție“ sau aventură; și toată iubirea și tandrețea de care este cineva capabil sunt direcționate spre mașinării și gadgeturi. Lumea devine o sumă de artefacte lipsite de viață; de la alimente sintetice la organe sintetice, omul în totalitatea sa devine parte a marii mașinării pe care o controlează și de care este, în același timp, controlat. Nu are niciun plan și niciun țel în viață, în afară de a face ceea ce logica tehnicii îl determină să facă. El aspiră să facă roboți ca una dintre cele mai mari realizări ale minții sale tehnice și unii specialiști ne asigură că roboții abia vor putea fi deosebiți de oameni. Această realizare nu va mai părea atât de uimitoare când omul însuși va fi greu de deosebit de un robot.

Lumea vieții a devenit lumea „non-vieții“; persoanele au devenit „non-persoane“, o lume a morții. Moartea nu mai este exprimată simbolic prin fecale urât mirositoare sau cadavre. Simbolurile ei sunt acum mașinării curate, sclipitoare; oamenii nu mai sunt atrași de toalete mirositoare, ci de structuri de sticlă și aluminiu.[248] Dar realitatea din spatele fațadei antiseptice devine din ce în ce mai vizibilă. În numele progresului, omul transformă lumea într-un loc împuțit și otrăvit (și asta nu este o exprimare figurată). Poluează aerul, apa, solul, animalele — și pe sine însuși. Face aceasta într-un asemenea grad, încât pune sub semnul întrebării posibilitatea ca pământul să mai fie locuibil într-o sută de ani. Știe aceste lucruri, dar, în ciuda multor protestatari, cei de la cârmă merg înainte pe calea „progresului“ tehnic și sunt dispuși să sacrifice viața însăși pe altarul idolului lor. Și în vremuri mai îndepărtate oamenii își sacrificau copiii sau prizonierii de război, dar niciodată până acum în istorie omul nu a mai fost capabil să sacrifice întreaga viață pe altarul lui Moloh — viața lui și a tuturor descendenților lui. Nu contează dacă o face intenționat sau nu. Dacă nu ar avea habar de potențialul

pericol, ar putea fi scutit de responsabilitate. Dar elementul necrofil al caracterului său este exact ceea ce îl împiedică să se folosească de ceea ce știe.

Același lucru este valabil și pentru pregătirile pentru un război nuclear. Cele două mari supraputeri își cresc constant capacitățile de a se distruge reciproc și cel puțin o mare parte a rasei umane odată cu ele. Cu toate acestea, ei nu fac niciun efort serios de a elimina pericolul — și singurul lucru serios ar fi distrugerea tuturor armelor nucleare. În realitate, cei care conduc au fost deja foarte aproape de a folosi armele nucleare în mai multe rânduri — și s-au jucat cu pericolul. Gândirea strategică — de exemplu, cartea *On Thermonuclear War* (1960) a lui Herman Kahn — întreabă calm dacă cincizeci de milioane de victime ar mai fi încă ceva „acceptabil“. Nu se poate pune la îndoială faptul că acesta este spiritul necrofiliei.

Fenomenele care suscită atât de multă indignare — dependența de droguri, infracționalitatea, decăderea culturală și spirituală, disprețul valorilor etice autentice — toate acestea sunt legate de atracția crescândă față de moarte și mizerie. Cum s-ar putea aștepta cineva ca tinerii, săracii și cei lipsiți de speranță să nu fie atrași de putrefacție când aceasta este promovată de cei care stabilesc direcția societății moderne?

Nu putem decât să tragem concluzia că lumea lipsită de viață a tehnicizării totale este doar o altă formă a lumii morții și decăderii. Majoritatea nu conștientizează acest fapt, dar, ca să folosesc o expresie a lui Freud, refulatul se întoarce adesea și fascinația pentru moarte și decădere devine la fel de vizibilă ca în cazul caracterului anal malign.

Până aici ne-am ocupat de conexiunea: mecanic–lipsit de viață–anal. Dar nu putem să nu vedem și o altă conexiune dacă avem în vedere caracterul omului cibernetic, total alienat: trăsăturile lui *schizoide* sau *schizofrene*. Probabil că cea mai

izbitoare trăsătură a acestuia este clivajul dintre gând–afect–dorință. (Tocmai acest clivaj este ceea ce l-a făcut pe E. Bleuler să aleagă numele de „schizofrenie“ — din grecesul *schizo*, a separa; *phren*, psihic — pentru acest tip de boală.) În descrierea omului cibernetic am văzut deja o oarecare ilustrare a acestui clivaj, de exemplu în absența afectului în cazul pilotului de bombardier, combinată cu conștientizarea clară a faptului că ucide mii de oameni printr-o apăsare de buton. Dar nu trebuie să mergem până la astfel de extreme pentru a observa acest fenomen. L-am descris deja în manifestările lui mai generale. Omul cibernetic este orientat aproape exclusiv cerebral: este un om monocerebral. Abordarea întregii lumi din jurul lui — și a lui însuși — este intelectuală; el vrea să știe ce sunt lucrurile, cum funcționează și cum pot fi construite sau manevrate. Această abordare a fost stimulată de știință și a devenit dominantă încă de la sfârșitul Evului Mediu. Este esența profundă a progresului modern, baza dominației tehnice asupra lumii și a consumului de masă.

Este ceva sinistru în această orientare? Într-adevăr, s-ar părea că acest aspect de „progres“ nu este rău prevestitor, dacă nu ar exista niște fapte îngrijorătoare. În primul rând, această orientare monocerebrală nu se manifestă, în niciun caz, doar la cei care sunt implicați în munca științifică; este comună unei mari părți a populației: funcționari, comercianți, ingineri, doctori, manageri și în special mulți intelectuali și artiști[249] — de fapt, s-ar putea presupune că e comună majorității populației urbane. Cu toții abordează lumea ca pe un conglomerat de lucruri care trebuie înțelese pentru a putea fi folosite eficient. În al doilea rând, dar nu mai puțin important, această abordare cerebral-intelectuală merge mână în mână cu absența reacției afective. S-ar putea spune că afectele s-au evaporat, mai degrabă decât că au fost refulate; în măsura în care sunt vii ele

nu sunt cultivate și sunt relativ brute; iau forma patimilor, precum patima de a câștiga, de a se dovedi superior celorlalți, de a distruge, sau iau forma excitării febrile din sex, viteză și zgomot. Mai trebuie adăugat un factor. Omul monocerebral este caracterizat de încă o trăsătură foarte semnificativă: un tip special de narcisism care se are pe sine drept obiect — corpul și capacitățile lui — pe scurt, pe el însuși ca instrument pentru obținerea succesului. Omul monocerebral este în așa măsură parte a mașinăriei pe care a construit-o, încât mașinile sunt obiectul narcisismului său în exact aceeași măsură ca și el; de fapt, între cele două există un fel de relație simbiotică: „uniunea unui eu individual cu un alt eu (sau cu orice altă putere exterioară propriului eu) în asemenea mod, încât fiecare să-și piardă integritatea propriului eu și fiecare să devină complet dependent de celălalt“ (E. Fromm, 1998, p. 138)[250]. În sens figurat, mama omului nu mai este natura, ci „a doua natură“ pe care el și-a construit-o, mașinile care îl hrănesc și îl protejează.

O altă trăsătură a omului cibernetic — tendința de a se purta într-o manieră monotonă, stereotipă și lipsită de spontaneitate — poate fi găsită într-o formă mai severă la multe stereotipuri schizofrenic-obsesionale. Asemănările dintre pacienții schizofrenici și omul monocerebral sunt izbitoare; și încă și mai izbitoare este poate imaginea oferită de o altă categorie, nu identică, dar totuși înrudită cu schizofrenia, cea a „copiilor autiști“, descrisă prima oară de L. Kanner (1944) și apoi elaborată de M.S. Mahler (1968). (A se vedea, de asemenea, studiul lui L. Bender despre copii schizofrenici [1942].) Urmând descrierea făcută de Mahler sindromului autist, acestea sunt cele mai importante trăsături: (1) „o pierdere a acelei diferențieri primordiale între materia vie și cea inanimată pe care von Monakow a numit-o *protodiakrisis*“ (M.S. Mahler, 1968); (2) un atașament față de obiectele inanimate, ca un scaun

sau o jucărie, combinat cu incapacitatea de a relaționa cu o ființă vie, în special cu mamele lor care relatează adeseori că „nu pot ajunge la copiii lor“; (3) înclinația obsesivă de a studia regularitățile, descrisă de Kanner ca o trăsătură clasică a autismului infantil; (4) dorința intensă de a fi lăsat în pace („Cea mai izbitoare caracteristică a copilului autist este lupta lui împotriva oricărei solicitări de contact uman, social“ [M.S. Mahler, 1968]); (5) Folosirea limbajului (dacă vorbesc) pentru scopuri practice, și nu ca mijloc de comunicare interpersonală („Prin semne și gesturi acești copii autiști cer adultului să le servească drept extensie executivă de tip mecanic semianimat sau inanimat, în genul comutatorului sau manetei unei mașini“ [M.S. Mahler, 1968]); (6) Mahler menționează încă o trăsătură care este de interes particular cu privire la comentariile mele anterioare despre semnificația diminuată a complexului „anal“ la omul monocerebral: „Majoritatea copiilor autiști prezintă un grad scăzut de investire a suprafeței propriului corp, ceea ce explică sensibilitatea lor extrem de deficitară la durere. Odată cu acest deficit de investire senzorială apare și o lipsă de stratificare ierarhică, de libidinizare și asociere între regiuni la nivelul corpului“ (M.S. Mahler, 1968).[251]

Or, și eu trimit în această carte la lipsa de diferențiere între materia vie și cea lipsită de viață, la incapacitatea de relaționare cu ceilalți, la folosirea limbii în scopuri practice și nu pentru comunicare, la interesul predominant pentru tot ce este mecanic, mai degrabă decât pentru ceea ce este viu. Oricât de izbitoare sunt aceste asemănări, doar studiile amănunțite vor putea stabili dacă este vorba de o formă de patologie psihică a adulților care corespunde celei a copilului autist. Probabil că este mai puțin speculativ să ne gândim la o legătură între funcționarea omului cibernetic și procesele schizofrenice. Dar aceasta constituie o problemă extrem de complicată pentru

mai multe motive:

1. Definițiile date schizofreniei diferă major în rândul diverselor orientări psihiatrice. Ele merg de la definiția tradițională a schizofreniei ca patologie cu cauză organică până la diversele definiții similare într-o oarecare măsură cu cea a școlii lui Adolf Meyer (Sullivan, Lidz), până la Fromm-Reichmann și până la orientarea mai radicală a lui Laing, care nu definește schizofrenia ca boală, ci ca proces psihologic ce trebuie înțeles în termenii unei reacții la relații interpersonale subtile și complexe care operează încă din copilăria timpurie. În măsura în care pot fi observate modificări somatice, Laing le explică a fi rezultatele și nu cauzele proceselor interpersonale.
2. Schizofrenia nu este un fenomen singular, ci termenul cuprinde un număr de forme diferite de tulburare așa încât, de la E. Bleuler încoace, se vorbește despre schizofrenii, mai degrabă decât de schizofrenie ca unică entitate patologică.
3. Investigarea psihodinamică a schizofreniei este relativ de dată recentă și cunoștințele noastre despre schizofrenii vor rămâne limitate până când nu se vor mai face în continuare cercetări.

Un aspect al chestiunii care trebuie, cred eu, să fie elucidat în mod special este legătura dintre schizofrenie și alte tipuri de procese psihotice, în special cele numite în mod obișnuit depresii endogene. Cu siguranță, chiar și un cercetător luminat și competent precum Eugen Bleuler a făcut o distincție clară între depresia psihotică și schizofrenie și pare de necontestat faptul că cele două procese se manifestă în general în două forme diferite (chiar dacă nevoia de denumiri combinate — care îmbină trăsături schizofrenice, depresive și paranoide —

pare să pună sub semnul întrebării această distincție). Întrebarea care se ridică este dacă cele două boli psihice nu sunt forme diferite ale aceluiași proces fundamental și, pe de altă parte, dacă diferențele dintre diverse tipuri de schizofrenii nu sunt uneori mai mari decât diferența dintre anumite manifestări ale proceselor depresive și, respectiv, schizofrenice. Dacă ar fi așa, nici nu ar trebui să ne îngrijorăm foarte tare în legătură cu contradicția evidentă dintre presupunerea elementelor schizofrene la omul modern și diagnosticul de depresie cronică pus mai devreme în legătură cu analiza plictiselii. Am putea emite ipoteza că nicio denumire nu este perfect potrivită — sau că putem, pur și simplu, să lăsăm deoparte diagnosticele.[252]

Ar fi într-adevăr surprinzător dacă omul cibernetic monocerebral *nu* ar oferi imaginea unui proces schizofrenic — pentru a folosi termenul de dragul simplității — cronic, de mică intensitate. El trăiește într-o atmosferă care este doar cantitativ mai puțin intensă decât cea descrisă de Laing și ceilalți în prezentarea familiilor schizogene (care produc schizofrenia).

Cred că este legitim să vorbim despre o „societate bolnavă“ și despre ce se întâmplă cu omul sănătos într-o astfel de societate (E. Fromm, 1955). Dacă o societate produce o majoritate care suferă de schizofrenie gravă, acest lucru i-ar pune în pericol propria existență. Schizofrenicul cu drepturi depline este caracterizat de faptul că și-a tăiat toate legăturile cu lumea exterioară; s-a retras în lumea lui interioară și motivul principal pentru care este considerat grav bolnav este unul social: el nu funcționează din punct de vedere social; nu poate să-și poarte de grijă cum se cuvine; are nevoie, într-un fel sau altul, de ajutorul celorlalți. (Nici acest lucru nu este complet adevărat după cum ne arată experiența tuturor acelor locuri în care bolnavi de schizofrenie cronică muncesc și își poartă

singuri de grijă, deși cu ajutorul unor oameni care le-au furnizat condiții favorabile și cu sprijinul unor contribuții materiale ale statului.) O societate, ca să nu mai spunem una foarte mare și foarte complexă, nu ar putea fi condusă de schizofreni. Cu toate acestea, poate fi condusă de persoane care suferă de schizofrenie mai ușoară, care sunt perfect capabili să gestioneze lucrurile de care este nevoie ca societatea să funcționeze. Astfel de oameni nu și-au pierdut capacitatea de a privi lumea „în mod realist“, dacă prin asta înțelegem să conceapă lucrurile în manieră intelectuală așa cum sunt pentru a le putea gestiona eficient. Se poate ca ei să-și fi pierdut complet capacitatea de a percepe lucrurile la modul personal, adică subiectiv și cu inima. Persoana foarte evoluată poate, de pildă, să privească un trandafir și să-l perceapă cald sau chiar înflăcărat (dacă își exprimă în cuvinte această trăire îl putem numi poet), dar el știe și că — pe tărâmul realității fizice — trandafirul nu poate încălzi precum focul. Omul modern percepe lumea *doar* în termenii unor scopuri practice. Dar acest defect nu este cu nimic mai prejos decât persoana așa-zis bolnavă care *nu poate* percepe lumea „în mod obiectiv“, dar care păstrează celelalte facultăți umane ale trăirii personale, subiective, simbolice.

În *Etica* sa, Spinoza a fost, cred, primul care a exprimat conceptul de boală „normală“:

> Vedem oameni afectați uneori de un obiect în așa fel încât, deși nu este prezent, ei cred totuși că-l au în față. Iar când aceasta i se întâmplă unui om care nu doarme, spunem că aiurează sau că este nebun. (…). Dar când avarul nu se gândește la nimic decât la câștig și la bani, iar ambițiosul la mărire etc. aceștia nu sunt socotiți că aiurează, pentru că sunt de obicei nesuferiți și sunt considerați odioși. Însă în realitate avariția, ambiția, senzualitatea etc. sunt specii de halucinație, deși nu sunt socotite printre boli (B. Spinoza, 1957, p. 253).

Schimbarea produsă din secolul al XVII-lea și până în zilele

noastre devine vizibilă în faptul că o atitudine despre care Spinoza spune că este considerată „odioasă“ este văzută astăzi nu demnă de dispreț, ci lăudabilă.

Trebuie să mai facem un pas. „Patologia normalității“ (E. Fromm, 1955) se deteriorează rar până la forme grave de boală psihică pentru că societatea produce antidotul împotriva unei astfel de deteriorări. Când procesele patologice devin tipare sociale, ele își pierd caracterul individual. Din contră, individul bolnav se simte ca acasă printre toți acești indivizi bolnavi ca și el. Întreaga cultură este condusă către acest tip de patologie și sunt amenajate mijloacele de a-i oferi satisfacțiile potrivite. Rezultatul este că individul obișnuit nu percepe separarea și izolarea pe care le simte schizofrenicul total. El se simte în largul lui printre oameni care suferă din cauza aceleiași deformări; de fapt, tocmai persoana complet sănătoasă este cea care se simte izolată într-o societate bolnavă — și poate ajunge să sufere atât de mult din cauza incapacității de a comunica, încât el este cel care ar putea deveni psihotic.

În contextul acestui studiu întrebarea crucială este dacă ipoteza unei tulburări cvasiautiste sau de schizofrenie ușoară ne-ar putea ajuta să explicăm o parte din violența care se propagă în zilele noastre. Suntem acum în punctul speculației aproape totale și este nevoie de alte cercetări și informații noi. Cu certitudine, există o doză considerabilă de distructivitate în autism, dar încă nu știm unde se aplică aici această categorie. În ce privește procesele schizofrene, în urmă cu cincizeci de ani răspunsul ar fi părut clar. În general se presupunea că pacienții schizofreni sunt violenți și că, din acest motiv, trebuiau internați în spitale din care nu puteau evada. Experiența cu bolnavi de schizofrenie cronică ce lucrează la ferme sau pe cont propriu (așa cum a organizat lucrurile Laing la Londra) a demonstrat faptul că persoanele schizofrene sunt rar violente

dacă sunt lăsate în pace.[253]

Dar persoana „normală“ care suferă de schizofrenie ușoară *nu* este lăsată în pace. Este împinsă, deranjată, îi sunt rănite sensibilitățile, de multe ori în fiecare zi, așa că într-adevăr putem înțelege că această patologie a normalității poate genera distructivitate la mulți indivizi. Desigur, mai puțină la cei mai bine adaptați la sistemul social și mai multă în rândul celor care nici nu sunt gratificați social și nici nu își au locul într-o structură socială care să însemne ceva pentru ei: săracii, cei de culoare, tinerii, șomerii.

Toate aceste speculații pe marginea legăturii dintre procesele schizofrene (și autiste) ușoare și distructivitate vor trebui lăsate nerezolvate în acest punct. În cele din urmă, discuția va conduce la întrebarea dacă există vreo legătură între anumite tipuri de procese schizofrene și necrofilie. Dar pe baza cunoștințelor și experienței mele nu pot face mai mult decât să ridic problema cu speranța că aceasta va stimula cercetări mai amănunțite. Trebuie să ne mulțumim cu afirmația că atmosfera vieții de familie care s-a dovedit schizogenă seamănă foarte mult cu atmosfera socială care generează necrofilia. Totuși, mai trebuie adăugat ceva. O orientare monocerebrală este incapabilă de vizualizarea obiectivelor care favorizează dezvoltarea membrilor societății și propria supraviețuire. Pentru a formula aceste obiective este nevoie de *rațiune*, iar rațiunea înseamnă mai mult decât simpla inteligență; ea se dezvoltă numai atunci când mintea și inima sunt unite, când simțirea și gândirea sunt integrate și când ambele sunt raționale (în sensul propus mai devreme). Pierderea capacității de a gândi în termenii unor viziuni constructive este în sine o amenințare serioasă la adresa supraviețuirii.

Dacă ne-am opri aici, tabloul ar fi incomplet și nedialectic.

În același timp cu proliferarea evoluției necrofile, tendința opusă, aceea a iubirii de viață, se dezvoltă și ea. Se manifestă în multe forme: în protestul împotriva sufocării vieții, protest al oamenilor din toate straturile sociale și din toate grupele de vârstă, dar în special al tinerilor. Există speranță în protestul crescând împotriva poluării și războiului; în preocuparea sporită pentru *calitatea* vieții; în atitudinea multor tineri specialiști care preferă o muncă interesantă și cu sens în defavoarea veniturilor mari sau a prestigiului; în răspândirea căutării valorilor spirituale — oricât de naivă și de greșit ghidată este adeseori. Acest protest trebuie, de asemenea, subînțeles și în atracția pentru droguri în rândul tinerilor, în ciuda încercării lor eronate de a atinge un grad mai mare de trăire folosind metodele societății de consum. Tendințele antinecrofile se manifestă și în multe transformări politico-umane care au avut loc în legătură cu războiul din Vietnam. Astfel de cazuri arată că, deși dragostea de viață poate fi profund refulată, ceea ce este *refulat* nu este *mort*. Dragostea de viață este la om o calitate dobândită biologic într-o măsură atât de mare, încât s-ar putea presupune că, în afară de o mică minoritate, poate întotdeauna să iasă la suprafață, chiar dacă de obicei doar în condiții personale și istorice speciale. (Se poate întâmpla și în procesul psihanalitic.) Într-adevăr, prezența și chiar creșterea tendințelor antinecrofile sunt singurele speranțe pe care o avem că marele experiment, *Homo sapiens*, nu va fi un eșec. Cred că nu există nicio țară în care șansele pentru o astfel de reafirmare a vieții să fie mai mari decât în cea mai dezvoltată din punct de vedere tehnic, Statele Unite, unde speranța că mai mult „progres“ va aduce fericirea s-a dovedit o iluzie pentru majoritatea celor care au avut deja șansa să guste noul „paradis“. Dacă o astfel de transformare fundamentală se va produce, asta nu știe nimeni. Forțele care

acționează împotriva ei sunt formidabile și nu ne dau motive de optimism. Dar cred că există motive de speranță.

O ipoteză despre incest și complexul Oedip

În ce privește condițiile care contribuie la dezvoltarea necrofiliei, cunoștințele noastre sunt încă foarte limitate și doar cercetările ulterioare vor aduce mai multă lumină în această chestiune. Putem presupune fără riscuri că un mediu familial necrofil, lipsit de viață în mare măsură, va fi adesea un factor care contribuie la formarea necrofiliei. Lipsa stimulării însuflețitoare, absența speranței și spiritul distructiv al societății ca întreg au cu certitudine o importanță reală în favorizarea necrofiliei. Este foarte probabil, în opinia mea, că factorii genetici au un rol în formarea necrofiliei.

În cele ce urmează aș vrea să prezint o ipoteză cu privire la ceea ce cred că ar putea fi originile cele mai timpurii ale necrofiliei, o ipoteză speculativă, deși se bazează pe observarea a numeroase cazuri și e susținută de un material vast din domeniile mitologiei și religiei. Cred că este suficient de importantă pentru a merita prezentată, cu condiția de a se avea în vedere caracterul ei de încercare.

Această ipoteză ne conduce la un fenomen care pare, cel puțin la prima vedere, să nu prea aibă legătură cu necrofilia: fenomenul *incestului* care a devenit atât de cunoscut datorită conceptului freudian de „complex Oedip“. Trebuie să aruncăm întâi o scurtă privire asupra acestui concept pentru a pune bazele a ceea ce urmează.

Conform concepției clasice, la vârsta de cinci sau șase ani, băiețelul își alege mama ca prim obiect al dorințelor sale sexuale (falice) — („stadiul falic“). Dată fiind situația familială,

aceasta face din tată un rival care suscită ura. (Psihanaliștii clasici au supraapreciat în mare măsură ura băiețelului pentru tată. Afirmații ca: „Atunci când moare tata, o să mă însor cu mama“, atribuite copiilor și citate adesea ca dovezi ale dorințelor lor pentru moartea cuiva, nu trebuie luate literal deoarece, la această vârstă, moartea nu este percepută în totalitate ca o realitate, ci mai degrabă ca un sinonim pentru „a dispărea“. Mai mult decât atât, deși există o oarecare rivalitate cu tatăl, principala sursă a unui comflict rezidă în revolta băiatului împotriva autorității patriarhale, opresive [E. Fromm, 1951]. Contribuția „urii oedipiene“ la distructivitate este, după părerea mea, relativ mică.) Dat fiind că nu-și poate elimina tatăl, începe să se teamă de el — mai precis, să se teamă că tatăl l-ar putea castra pe el, micul său rival. Această „frică de castrare“ îl determină pe băiețel să renunțe la dorințele sale sexuale pentru mama sa.

În dezvoltarea normală, fiul este capabil să-și deplaseze interesul către alte femei, mai ales după ce și-a încheiat dezvoltarea sexual-genitală — în jurul perioadei pubertății. Își depășește rivalitatea cu tatăl său, identificându-se cu el și mai ales cu ordinele și interdicțiile acestuia. Normele impuse de tată sunt internalizate și devin Supraeul fiului. În cazul evoluțiilor patologice conflictul nu se rezolvă în felul acesta. Fiul nu renunță la atracția sexuală față de mamă și mai târziu în viață este atras de femei care îndeplinesc funcția mamei. Ca rezultat, este incapabil să se îndrăgostească de femei de vârsta lui și rămâne înfricoșat de tatăl amenințător sau de alte imagini paterne de substituție. De obicei, se așteaptă să primească de la substitutele materne aceleași lucruri pe care mama i le oferea odată: iubire necondiționată, protecție, admirație, siguranță.

Acest tip de bărbați cu fixație maternă este bine-cunoscut: de obicei sunt foarte afectuoși și „iubitori“ într-un anume sens,

dar sunt și destul de narcisici. Sentimentul că, pentru mama, ei sunt mai importanți decât este tatăl îi face să se simtă „speciali“ și suficient de dezvoltați încât să nu mai fie nevoie să facă nimic în realitate pentru a-și dovedi măreția; sunt minunați pentru că — și atâta timp cât — mama (sau substitutul ei) îi iubește exclusiv și necondiționat. Ca rezultat au tendința să fie extrem de geloși — trebuie să-și păstreze poziția unică — și, în același timp, sunt nesiguri și anxioși ori de câte ori au de îndeplinit o sarcină reală; chiar dacă nu au un eșec, rezultatele lor reale nu pot niciodată să egaleze convingerea lor narcisică de superioritate față de oricine (fiind în același timp zgândăriți de un sentiment inconștient de inferioritate față de toți). Tipul pe care tocmai l-am descris este cazul extrem. Există mulți bărbați cu fixație maternă a căror legătură cu mama este mai puțin intensă și la care iluzia narcisică a împlinirii este amestecată cu realizări reale.

Freud a presupus că esența legăturii cu mama era atracția sexuală a băiețelului față de ea și că ura față de tată era consecința logică. Observațiile mele, de-a lungul multor ani, tind să-mi confirme convingerea că atașamentul sexual față de mamă nu este, în general, cauza unei legături afective profunde. Dat fiind că spațiul limitat nu ne permite o întreagă prezentare a motivelor acestei convingeri, remarcile care urmează vor ajuta la clarificarea cel puțin a unuia dintre aspectele sale.

La naștere, și încă o vreme după aceea, atașamentul bebelușului față de mamă se produce într-un cadru de referință preponderent narcisic (deși la scurtă vreme după naștere copilul deja începe să manifeste un oarecare interes și oarece reacții la obiectele din jurul său). Deși din punct de vedere fiziologic bebelușul are propria sa existență independentă, din punct de vedere psihic el își continuă o viață „intrauterină“ în

unele privințe și într-o măsură oarecare. El trăiește încă prin intermediul mamei: ea îl hrănește, are grijă de el, îl stimulează și îi oferă căldura — corporală și emoțională — care este condiția dezvoltării lui sănătoase. În procesul dezvoltării ulterioare atașamentul bebelușului față de mama sa devine mai cald, mai personal, ca să spunem așa; ea se transformă dintr-o casă cvasiintrauterină într-o persoană pentru care copilul simte o caldă afecțiune. În acest proces băiețelul sparge cochilia narcisică; își iubește mama, chiar dacă această iubire încă este caracterizată de lipsă de egalitate și reciprocitate și este marcată de dependența inerentă. În perioada când băiețelul începe să aibă reacții sexuale (în „faza falică“ a lui Freud), sentimentul de afecțiune față de mamă duce și la dorințe erotice și sexuale. Totuși, atracția sexuală față de mamă nu este de obicei exclusivă. Așa cum spune chiar Freud, de pildă în cazul „Micului Hans“ (S. Freud, 1909/2010), atracția sexuală față de mame poate fi remarcată la băieți în jurul vârstei de cinci ani, dar aceștia sunt în același timp atrași în egală măsură de fetițe de vârsta lor. Acest lucru nu este surprinzător; este un fapt demonstrat că pulsiunea sexuală în sine nu este legată strâns de un singur obiect, ci este mai degrabă inconstantă; iar dacă relația cu *o anumită* persoană este extrem de intensă și durabilă aceasta ține de funcția sa afectivă. În acele cazuri în care fixația la mamă își păstrează forța după pubertate și de-a lungul vieții, motivul rezidă în puterea legăturii afective față de ea.

Într-adevăr, fixația la mamă nu este doar o problemă de dezvoltare a copilului. Cu siguranță copilul este împins, din motive biologice evidente, într-o relație intensă, simbiotică, de dependență cu mama. Dar adultul, deși fizic e capabil să se descurce singur, el se găsește într-o stare de neajutorare și neputință care își are originea, așa cum am arătat mai devreme,

în condițiile existenței umane. Nu putem să înțelegem puterea patimii agățării de mamă decât dacă îi vedem originile, nu numai în dependența copilăriei, ci și în „condiția umană“. Legătura afectivă față de mamă este atât de intensă deoarece reprezintă unul dintre răspunsurile de bază la condiția existențială umană: dorința revenirii în „paradis“, acolo unde dihotomiile existențiale încă nu apăruseră — unde omul poate trăi fără conștiință de sine, fără muncă, fără suferință, în armonie cu natura, cu sine și cu perechea sa. Odată cu noua dimensiune a cunoașterii (Pomul Cunoașterii Binelui și Răului) ia naștere conflictul iar omul — bărbat și femeie — e blestemat. Omul este alungat din paradis și nu i se permite să revină. Nu este uluitor că el nu-și pierde niciodată dorința de a se întoarce, chiar dacă „știe“ că este imposibil odată ce este împovărat cu faptul de a fi om?

Aspectul sexual al atracției față de mamă este în sine un semn pozitiv. Arată că mama a devenit persoană, femeie, și că băiețelul este deja un omuleț. Intensitatea particulară a atracției sexuale în unele cazuri poate fi considerată o apărare împotriva unei dependențe pasive mai infantile. În acele situații în care legătura incestuoasă cu mama nu este rezolvată în jurul vârstei pubertății[254] și durează pentru întreaga viață, avem de-a face cu o dezvoltare nevrotică; bărbatul va rămâne dependent de mamă sau de substitutele sale, îi va fi teamă de femei și va fi mai mult copil decât adult. O astfel de dezvoltare este adesea cauzată de o mamă care, din diverse motive — precum lipsa iubirii pentru soțul ei, din mândrie narcisică sau din posesivitate pentru fiul *ei* —, este atrasă peste măsură de băiețelul ei și în diverse feluri (răsfăț, hiperprotecție, admirație exagerată etc.) îl atrage în acest joc al seducției.[255]

Această legătură cu mama, caldă, erotică și adesea cu nuanțe sexuale este ceea ce a avut în minte Freud atunci când a

descris complexul Oedip. În vreme ce acest tip de fixație incestuoasă este foarte frecventă, mai există un tip, mult mai puțin frecvent, de fixație incestuoasă care are trăsături foarte diferite și poate fi numit malign. Acest tip de fixație incestuoasă este cel care, în ipoteza mea, este legat de necrofilie — de fapt poate fi considerat una dintre sursele cele mai timpurii.

Vorbesc despre copiii la care nu apare nicio legătură de afecțiune față de mamă, legături care să spargă cochilia autosuficienței narcisice. Ne sunt cunoscute forme extreme ale unei astfel de autosuficiențe din cazul copiilor *autiști*.[256] Acești copii nu ies niciodată din cochilia narcisismului lor: nu-și percep mama ca pe un obiect al iubirii; nu formează niciodată vreo legătură de atașament față de alții, ci, mai degrabă, privesc prin ei ca și cum ar fi obiecte inanimate și adesea manifestă un interes particular pentru obiectele mecanice.

Copiii autiști par să constituie unul dintre polii unui continuum — la al cărui pol opus îi descoperim pe copiii a căror afecțiune pentru mamă și pentru alții este dezvoltată în cel mai înalt grad. Pare legitimă presupunerea că pe acest continuum găsim copii care nu sunt autiști, dar aproape, și care manifestă caracteristicile copiilor autiști într-o manieră mai puțin severă. Se ridică întrebarea: ce se întâmplă cu fixația incestuoasă față de mamă la astfel de copii autiști sau aproape autiști?

S-ar părea că astfel de copii nu dezvoltă niciodată sentimente calde, erotice și, mai târziu, sexuale față de mamele lor și nici nu au vreodată vreo dorință de a fi în preajma ei. Nici nu se îndrăgostesc, mai târziu, de substitute materne. Pentru ei, mama este un simbol: o fantomă, mai degrabă decât o persoană reală. Este simbolul pământului, al căminului, al sângelui, al rasei, al patriei, al solului celui mai adânc din care viața răsare și în care se întoarce. Dar tot ea este și simbolul haosului și al morții; nu este mama care dă viață, ci mama care dă moarte;

îmbrățișarea ei este moartea, pântecele ei este un mormânt. Atracția față de mama-moarte nu ar putea fi afecțiune sau iubire; nu este o atracție în sensul psihologic obișnuit, denotând ceva plăcut și cald, ci în sensul în care s-ar putea vorbi despre atracție magnetică sau de atracția gravitațională. Persoana legată de mamă prin legături incestuoase maligne rămâne narcisică, rece, apatică; este atrasă de ea așa cum fierul este atras de un magnet; mama este oceanul în care acea persoană vrea să se înece[257], pământul în care se vrea îngropată. Motivul acestei evoluții pare să fie faptul că singurătatea narcisică absolută este insuportabilă; dacă nu există nicio cale de legătură cu mama sau cu substitutele ei prin legături calde, plăcute, atunci legătura cu ea și cu lumea întreagă trebuie să fie una de uniune eternă în moarte.

Dublul rol al mamei ca zeiță a creației și zeiță a distructivității este bine documentat în multe mituri și idei religioase. Același pământ din care omul este creat, pântecele din care se nasc toți copacii și plantele, este și locul în care se întoarce corpul; pântecele mamei-pământ devine un mormânt. Un exemplu clasic pentru zeița-mamă cu două fețe este cel al zeiței indiene Kali, dătătoare de viață și distrugătoare. Mai sunt și zeițele perioadei neolitice, cu aceleași două fețe. Ne-ar lua prea mult spațiu să amintim numeroasele alte exemple ale dublului rol al zeițelor-mamă. Totuși, mai trebuie menționată o informație care prezintă aceeași dublă funcție a mamei: fața dublă a imaginii mamei în vise. În vreme ce mama poate apărea adesea ca figura binevoitoare și iubitoare, în visele multor oameni ea este simbolizată ca un șarpe periculos, un animal periculos și rapid precum un leu, un tigru sau o hienă. Am descoperit dovezi clinice ale faptului că frica de mama distructivă este cu mult mai intensă decât frica de un tată care pedepsește și castrează. Se pare că pericolul venit dinspre tată

poate fi ținut la distanță prin obediență; dar nu există nicio apărare împotriva distructivității mamei; dragostea ei nu poate fi câștigată, pentru că este necondiționată; ura ei nu poate fi evitată, pentru că nici ea nu are niciun fel de „motive“. Iubirea ei este grație, ura ei este blestem și niciuna dintre ele nu poate fi influențată ce către destinatarul lor.

În concluzie, se poate afirma astfel: *caracterul incestuos benign este în sine un stadiu de dezvoltare normal, temporar, în vreme ce caracterul incestuos malign este un fenomen patologic care apare atunci când anumite condiții împiedică dezvoltarea legăturilor incestuoase benigne*. Pe acest al doilea îl consider, ipotetic, una dintre originile cele mai timpurii ale necrofiliei (dacă nu chiar unica sa origine).

Această atracție incestuoasă față de moarte, acolo unde există, este o patimă aflată în conflict cu toate celelalte impulsuri care luptă pentru conservarea vieții. Prin urmare, lucrează în întuneric și este, de obicei, complet inconștientă. Persoana care manifestă acest tip de caracter incestuos va încerca să stabilească legături mai puțin distructive cu ceilalți, precum controlul sadic sau gratificarea narcisismului prin obținerea admirației nemărginite. Dacă viața îi oferă astfel de soluții relativ satisfăcătoare precum succesul profesional, prestigiul etc., distructivitatea ar putea să nu se exprime niciodată deschis în maniere radicale. Dacă, pe de altă parte, se confruntă cu eșecuri, tendințele maligne vor ieși la iveală și dorința de distrugere — a lui și a altora — va prelua controlul absolut.

Deși știm foarte multe despre factorii care determină caracterul incestuos benign, știm foarte puțin despre condițiile responsabile pentru autismul infantil și, prin urmare, pentru caracterul incestuos malign. Putem doar să speculăm în diverse direcții. Nu prea putem evita presupunerea că sunt implicați

factori genetici; nu mă refer, desigur, la gene responsabile pentru acest tip de caracter incestuos, ci la predispoziția genetică a copilului pentru distanță care, la rândul ei, ar fi responsabilă pentru eșecul său de a dezvolta un atașament cald față de mamă. Ne-am aștepta să descoperim un al doilea factor explicativ la nivelul caracterului mamei. Dacă ea însăși este o persoană rece, respingătoare, necrofilă, ea va face dificilă sarcina copilului de a dezvolta o relație caldă și iubitoare cu ea. Totuși, trebuie să avem în vedere că nu putem privi mama și copilul decât în procesul interacțiunii lor. Un bebeluș cu o predispoziție puternică spre afecțiune fie va provoca o schimbare în atitudinea mamei, fie se va atașa de un substitut matern: o bunică sau un bunic, un frate mai mare sau oricine altcineva este disponibil. Pe de altă parte, un copil rece poate fi influențat și schimbat într-o oarecare măsură de o mamă care dă dovadă de căldură și grijă peste medie. Uneori este, de asemenea, greu de distins răceala fundamentală a mamei față de copil atunci când este acoperită de trăsăturile convenționale ale unei mame dulci și iubitoare.

O a treia posibilitate este cea a experiențelor traumatice din primii ani de viață ai bebelușului care au provocat ură activă și resentiment într-un grad atât de mare, încât copilul „a înghețat“ și a dus astfel la dezvoltarea caracterului incestuos malign. E bine să fim întotdeauna atenți la astfel de posibilități. Dar în căutarea experiențelor traumatice trebuie să fie foarte limpede că acestea e de dorit să fie de-a dreptul excepționale. În lucrările citate mai sus sunt prezentate mai multe ipoteze foarte valoroase cu privire la cauzele apariției autismului și schizofreniei timpurii, ipoteze care subliniază în mod special funcția defensivă a autismului împotriva unei mame intruzive.

Această ipoteză cu privire la caracterul incestuos malign și rolul lui ca origine timpurie a necrofiliei necesită cercetări mai

amănunțite.[258] În capitolul următor, analiza lui Hitler va oferi un exemplu de fixație incestuoasă față de mamă, ale cărei particularități pot fi cel mai bine explicate pe baza acestei ipoteze.

Relația dintre instinctele vieții și morții la Freud și biofilie/necrofilie

Pentru a încheia această discuție despre necrofilie și opusul ei, biofilia (dragostea de viață), ar putea fi util să fac o scurtă prezentare a relației dintre această concepție și cea a lui Freud despre instinctul morții și instinctul vieții (Eros). Efortul lui Eros constă în a combina materia organică în unități din ce în ce mai mari, în vreme ce instinctul morții încearcă să separe și să dezintegreze structurile vii. Relația dintre instinctul morții și necrofilie nu mai necesită explicații suplimentare. Totuși, pentru a elucida relația dintre instinctul vieții și biofilie este necesară o scurtă prezentare a conceptului din urmă.

Biofilia este dragostea pasională de viață și de tot ceea ce este viu; este dorința de dezvoltare, fie a unei persoane, a unei plante, a unei idei sau a unui grup social. Persoana biofilă preferă să construiască, decât să păstreze. Preferă să fie mai mult decât să aibă mai mult. Este capabilă de uimire și preferă să vadă ceva nou, decât să afle confirmări pentru cele vechi. Iubește aventura vieții mai mult decât certitudinea. Vede întregul mai degrabă decât părțile, structuri mai degrabă decât însumări. Vrea să modeleze și să influențeze prin iubire, rațiune și exemplu; nu prin forță, prin separare, prin maniera birocratică de a administra oamenii ca și cum ar fi obiecte. Pentru că iubește viața și toate manifestările sale el nu este un consumator pătimaș de „distracție“ la pachet.

Etica biofilă are propria concepție despre bine și rău. Binele

este tot ceea ce se află în slujba vieții; răul este tot ceea ce se află în serviciul morții. Binele este veneraţia vieții[259], a tot ce favorizează viaţa, creşterea, dezvoltarea. Răul este tot ceea ce sufocă viaţa, o mărgineşte, o face bucăţi.

Diferenţa dintre concepţia lui Freud şi cea prezentată aici nu rezidă în substanţa lor, ci în faptul că, în concepţia lui Freud, ambele tendinţe sunt de acelaşi rang, ca să spunem aşa, ambele fiind determinate biologic. De cealaltă parte, biofilia e văzută ca referire la un impuls biologic normal, în vreme ce necrofilia este înţeleasă ca *fenomen psihopatologic*. Aceasta din urmă apare cu necesitate ca rezultat al dezvoltării inhibate, al „infirmităţii“ psihice. Este rezultatul vieţii netrăite, al eşecului de a ajunge la un anume stadiu dincolo de narcisism şi indiferenţă. *Distructivitatea nu este paralelă cu biofilia, ci o alternativă la ea. Dragostea de viaţă sau dragostea de moarte constituie alternativa fundamentală cu care se confruntă orice fiinţă umană. Necrofilia creşte pe măsură ce biofilia este împiedicată. Omul este înzestrat biologic cu capacitatea pentru biofilie, dar are, din punct de vedere psihologic, potenţialul pentru necrofilie ca soluţie alternativă.*

Necesitatea psihică pentru dezvoltarea necrofiliei ca rezultat al infirmităţii trebuie înţeleasă în legătură cu condiţia existenţială a omului, aşa cum am prezentat mai devreme. Dacă omul nu poate crea nimic sau influenţa pe nimeni, dacă nu poate evada din închisoarea narcisismului şi a izolării sale totale, el poate scăpa de sentimentul insuportabil al impotenţei vitale şi al nimicniciei doar afirmându-se în actul distrugerii vieţii pe care este incapabil s-o creeze. Nu este nevoie de mare efort, de răbdare şi grijă; distructivitatea nu are nevoie decât de braţe puternice, de un cuţit sau o armă de foc.[260]

Principii clinice/metodologice

Voi încheia discuția despre necrofilie cu câteva observații generale clinice și metodologice:

1. Prezența a una sau două trăsături este insuficientă pentru diagnosticarea caracterului necrofil. Lucrurile stau astfel din diverse motive. Uneori un comportament particular care ar părea să indice necrofilia poate să nu fie o trăsătură de caracter, ci s-ar putea datora tradiției culturale sau altor factori similari.
2. Pe de altă parte, nu este nevoie să găsim toate trăsăturile caracteristice ale necrofiliei la un loc pentru a pune acest diagnostic. Există mulți factori personali și culturali responsabili pentru această variație; în plus, unele trăsături necrofile pot să nu fie detectate la oameni care le ascund cu succes.
3. Este foarte important să înțelegem că doar o minoritate relativ restrânsă este *total* necrofilă; ar putea fi considerați cazuri patologice grave și s-ar putea căuta predispoziții genetice ale acestei boli. Așa cum este de așteptat pe baze biologice, larga majoritate nu este complet lipsită de unele tendințe biofile, chiar dacă firave. Printre aceștia vom găsi o anumită proporție de indivizi atât de dominați de necrofilie, încât suntem îndreptățiți să-i numim persoane necrofile. De departe cei mai mulți oameni sunt aceia la care tendințele necrofile se găsesc la un loc cu tendințe biofile suficient de puternice pentru a creea un conflict interior care este adesea foarte productiv. Rezultatul acestui conflict pentru motivația unei persoane depinde de multe variabile. În primul rând, de intensitatea specifică a fiecărei tendințe; în al doilea rând, de prezența condițiilor sociale care ar întări una

dintre cele două orientări; mai mult, de evenimentele particulare din viața persoanei care l-ar putea conduce într-o direcție sau alta. Apoi vin acei oameni care sunt atât de predominant biofili, încât impulsurile lor necrofile sunt ușor modificate sau reprimate, sau servesc la construcția unei sensibilități particulare *împotriva* tendințelor necrofile la ei și la alții. În cele din urmă există și grupul de oameni — din nou doar o minoritate restrânsă — la care nu găsim nicio urmă de necrofilie, care sunt biofili puri, motivați de cea mai intensă și mai pură dragoste pentru tot ceea ce este viu. Albert Schweitzer, Albert Einstein și Papa Ioan al XXIII-lea sunt printre cele mai cunoscute exemple recente ale acestei minorități.

În consecință, nu există o graniță fixă între orientarea necrofilă și cea biofilă. Așa cum se întâmplă și cu alte trăsături de caracter, există tot atât de multe combinații câți indivizi. Din motive practice, totuși, este foarte posibil să facem distincția între persoane predominant necrofile și persoane predominant biofile.

4. Deoarece majoritatea metodelor care pot fi folosite pentru identificarea caracterului necrofil au fost deja menționate, le voi reda foarte pe scurt. Ele sunt: (a) observarea minuțioasă a comportamentului unei persoane, în special a celui involuntar, fiind atenți inclusiv la expresia facială, la alegerea cuvintelor, dar și la filosofia lor de viață și la cele mai importante decizii pe care le-au luat de-a lungul vieții; (b) studiul viselor, glumelor, fantasmelor; (c) evaluarea felului în care persoana îi tratează pe ceilalți, efectul pe care îl are asupra lor și ce fel de oameni le plac sau displac; (d) Folosirea testelor proiective gen testul petelor de cerneală Rorschach. (M. Maccoby a folosit acest test, cu rezultate satisfăcătoare,

pentru diagnosticarea necrofiliei.)

5. Nu mai este nevoie să subliniem că indivizii cu necrofilie gravă sunt foarte periculoși. Sunt cei care urăsc, rasiștii, cei care agreează războiul, vărsarea de sânge și distrugerea. Ei sunt periculoși nu numai dacă sunt lideri politici, ci și ca potențiali adepți ai unui lider dictatorial. Ei devin călăii, teroriștii, torționarii; fără ei nu se pot pune bazele niciunui sistem bazat pe teroare. Dar cei cu o necrofilie mai puțin intensă sunt importanți, de asemenea, din punct de vedere politic; chiar dacă s-ar putea să nu fie printre primii săi adepți, aceștia sunt necesari pentru existența unui regim de teroare pentru că ei formează o bază solidă, deși nu neapărat majoritară, pentru ca acesta să acapareze și să păstreze puterea.
6. Dacă luăm în considerare aceste lucruri, nu ar fi de o mare importanță socială și politică să cunoaștem ce pondere a populației poate fi considerată predominant necrofilă sau predominant biofilă? Să cunoaștem nu numai incidența specifică în cadrul fiecărui grup, dar și cum se corelează cu vârsta, sexul, educația, clasa socială, ocupația și poziția geografică? Studiem opinii politice, judecăți de valoare etc. și obținem rezultate satisfăcătoare pentru întreaga populație americană prin utilizarea tehnicilor adecvate de eșantionare. Dar rezultatele ne spun doar ce *opinii* au oamenii, nu cum este *caracterul* lor — cu alte cuvinte care sunt convingerile *efective* care îi motivează. Dacă am studia un eșantion la fel de adecvat, dar cu o metodă diferită care ne-ar permite să recunoaștem forțele motrice și în mare măsură inconștiente de dincolo de opiniile și comportamentul manifest, am afla, într-adevăr, cu mult mai mult, despre intensitatea și direcția energiei umane din Statele Unite.

Ne-am putea chiar proteja de unele surprize care, odată ce s-au întâmplat, sunt declarate ca inexplicabile. Sau suntem interesați doar de energia necesară pentru producția materială, nu și de formele de energie *umană*, care este ea însăși un factor decisiv în procesul social?

---

[224] Grecescul *nekros* înseamnă „cadavru“ și se referă la morți, la locuitorii lumii de dincolo. În latină, *nex, necs* înseamnă moarte violentă, crimă. Este foarte limpede că *nekros* nu se referă la moarte, ci la cel mort, la cadavru și la cel ucis (a cărui moarte a fost clar diferențiată de moartea naturală). „A muri“, „moarte“ au o semnificație diferită; nu se referă la cadavru, ci la actul morții. În greacă este *thanatos,* în latină *mors, mori.* Cuvintele din engleză „die“ (a muri) și „death“ (moarte) provin din rădăcina indogermanică *dheu, dhou.* (Îi sunt recunoscător lui Ivan Illich pentru materiale ample pe marginea etimologiei acestor termeni, din care am citat numai datele cele mai importante.)

[225] În unele țări există obiceiul de a așeza la mormânt poza decedatului.

[226] O istorisire neconfirmată despre Hitler descrie o scenă similară în care acesta nu era capabil să se îndepărteze de priveliștea cadavrului unui soldat.

[227] Pentru a evita neînțelegerile, aș dori să subliniez încă de la începutul acestui capitol că prin descrierea „caracterului necrofil“ complet dezvoltat nu vreau să afirm că oamenii sunt ori necrofili, ori nu. Caracterul necrofil este o formă extremă în care necrofilia este trăsătura dominantă. În realitate, majoritatea oamenilor sunt caracterizați de o combinație de trăsături necrofile și biofile, iar conflictul dintre acestea este adesea sursa unei dezvoltări productive.

[228] După R.A. Medvedev (*Let History Judge,* A.A. Knopf, New York, 1971), Lenin pare să fi fost primul care a folosit termenul de „necrofilie“ (*trupolozhestvo)* în acest sens psihologic (V.I. Lenin, *Sochineniia*).

[229] Unamuno a fost arestat la domiciliu până la moartea sa, câteva luni mai târziu (H. Thomas, 1961).

[230] O prezentare preliminară a descoperirilor mele apare în E. Fromm (1964).

[231] Pe baza reluării unor studii de caz mai vechi ale persoanelor pe care le-am psihanalizat și a unor studii de caz ale unor psihanaliști mai tineri de la seminarii sau a căror activitate am supervizat-o.

[232] Vezi și exemplul anterior al dorinței conștiente a unui bărbat de a se îneca în corpul în putrefacție al bunicii sale.

[233] Cf. bogatul material despre murdărie și fecale din J.G. Bourke (1913).

[234] Albert Speer, comunicare personală.

[235] Am citat astfel de vise în *The Forgotten Language* (1951).

[236] Faptul că medicul lui Churchill, Lordul Moran, menționează același incident în jurnalul său (Lord Moran, 1966) poate duce la presupunerea că Churchill făcea asta destul de frecvent.

[237] Pentru Marx, capitalul și munca nu erau doar două categorii economice. Pentru el capitalul era manifestarea trecutului, a muncii transformate și acumulate în obiecte; munca era manifestarea *vieții*, a energiei umane aplicate naturii în procesul transformării ei. Alegerea dintre capitalism și socialism (așa cum îl înțelegea el) era echivalent cu: Cine (ce) trebuie să stăpânească ce (pe cine)? Ceea ce este mort să stăpânească ceea ce este viu sau ce este viu să supună ceea ce este mort? (Cf. E. Fromm, 1961, 1968)

[238] Această preferință este similară celei observate frecvent la persoanele deprimate.

[239] La începutul anilor ’30 aceasta era o chestiune controversată în rândul acestui segment de populație, deoarece mulți considerau folosirea fardurilor drept un obicei burghez, neobișnuit.

[240] R.W. Flint (1971), editorul operei lui Marinetti, încearcă să minimalizeze convingerile fasciste ale acestuia, dar, în opinia mea, argumentele sale nu sunt convingătoare.

[241] Traducere de Marin Mincu, din antologia *Poeți italieni din secolul XX*. București: Cartea Românească, pp. 73–76. (*N.t.*)

[242] Nu este aici locul potrivit pentru analiza anumitor fenomene din literatura și arta moderne pentru a determina dacă acestea manifestă elemente necrofile. În domeniul picturii, este o chestiune aflată dincolo de competența mea; în ce privește literatura, este prea complexă pentru a putea fi tratată sumar; plănuiesc să tratez acest subiect într-o lucrare viitoare.

[243] Bătălia Angliei de la începutul războiului s-a purtat încă în stilul tradițional; piloții de pe bombardierele britanice luptau cu adversarii lor germani; avionul era vehiculul lor individual; erau motivați de dorința de a-și apăra țara de invazia germană. Rezultatul era decis de măiestria, curajul și determinarea lor; în principiu, lupta lor nu era diferită de cea a eroilor din războiul troian.

[244] Lewis Mumford a subliniat cei doi poli ai civilizației, „munca organizată mecanic și distrugerea organizată mecanic“ (L. Mumford, 1967).

[245] Celor care ar putea spune că acest „un pas“ era prea mic pentru a conta, aș vrea să le reamintesc faptul că milioane de oameni, altfel de bună-credință, nu manifestă nicio reacție în fața cruzimilor comise de statul sau partidul lor la mulți pași distanță. La câți pași distanță erau cei care au profitat de pe urma atrocităților comise împotriva negrilor din Africa de către administrația belgiană la începutul acestui secol? [sec. XX, n.trad.] Cu certitudine, un pas este mai puțin decât cinci, dar este doar o diferență cantitativă.

[246] Studiile întreprinse de M. Maccoby asupra caracterului managerilor din Statele Unite (în proiectul Harvard despre Tehnologie, muncă și caracter; manuscris) și de către I. Millán asupra managerilor mexicani, *Carácter Social y Desarrollo [Caracter social și dezvoltare]* (Universitatea Națională Independentă din Mexico; manuscris) sunt cu siguranță de mare utilitate în a confirma sau chestiona ipoteza mea.

[247] Această piață nu este, în niciun caz, complet liberă în capitalismul contemporan. Piața muncii este determinată într-o mare măsură de factori sociali și politici, iar piața de bunuri este manipulată într-o foarte mare măsură.

[248] Cf. „Visul 7“, mai devreme în acest capitol.

[249] Este un fapt remarcabil că cei mai creativi oameni de știință contemporani, ca Einstein, Born, Heisenberg, Schrodinger, au fost niște oameni dintre cei mai puțin înstrăinați și monocerebrali. Preocuparea lor științifică nu avea nici urmă din trăsătura schizoidă a majorității. Ei toți sunt caracterizați de faptul că preocupările lor filosofice, morale și spirituale le-au cuprins întreaga personalitate. Au demonstrat că abordarea științifică, ca atare, nu duce neapărat la alienare; mai degrabă climatul social este cel care transformă abordarea științifică într-una schizoidă.

[250] Margaret S. Mahler a folosit termenul de „simbioză“ în remarcabilul ei studiu despre relația simbiotică dintre mamă și bebeluș (M.S. Mahler, 1968).

[251] Le sunt îndatorat, printre alții, în mod special lui David S. Schechter și lui Gertrud Hunziker-Fromm; faptul că mi-au împărtășit opiniile și experiența lor clinică cu copiii autiști mi-a fost de mare folos dat fiind că nu am lucrat personal cu copii autiști.

[252] Pe baza unor astfel de considerații, psihiatrii școlii lui Meyer, precum și Laing refuză total să folosească aceste etichete nosologice. Această schimbare este în mare măsură rezultatul noii abordări a bolnavilor psihic. Câtă vreme pacientul nu poate fi abordat psihoterapeutic, punctul principal de interes era diagnosticul, util pentru a decide sau nu internarea într-o instituție psihiatrică. Dar când pacientul a început să fie ajutat printr-o terapie de orientare psihanalitică, etichetele au devenit

neimportante, pentru că interesul psihiatrului era îndreptat spre înțelegerea proceselor care au loc în mintea pacientului, perceput ca ființă umană care nu este fundamental diferită de „observatorul participant“. Această atitudine nouă față de pacientul psihotic poate fi considerată o expresie a unui umanism radical, care se dezvoltă în zilele noastre în ciuda procesului predominant de dezumanizare.

[253] Tabloul copiilor autiști este oarecum diferit. La aceștia, distructivitatea intensă pare să fie mai frecventă. Pentru a explica diferența ar fi util să avem în vedere faptul că pacientul schizofren a tăiat legăturile cu realitatea socială, așadar, nu se simte amenințat și prin urmare înclinat spre violență, dacă este lăsat în pace. De partea cealaltă, copilul autist nu este lăsat în pace. Părinții încearcă să-l facă să se joace de-a viața normală și pătrund cu forța în lumea lui privată. Mai mult, din motive de vârstă, copilul este forțat să mențină legăturile cu familia sa și nu-și permite, ca să spun așa, să se retragă complet. Această situație poate produce o ură intensă și o distructivitate și poate fi responsabilă pentru frecvența relativ mai mare a tendințelor violente la copiii autiști față de adulții schizofreni care sunt lăsați în pace. Aceste speculații sunt desigur în mare măsură ipotetice și vor trebui confirmate sau infirmate de specialiștii în domeniu.

[254] Ritualurile de inițiere au funcția de a rupe această legătură și de a marca tranziția la viața adultă.

[255] Pentru respectarea convențiilor vieții burgheze, Freud a disculpat sistematic părinții micilor săi pacienți de vina de a fi făcut ceva în defavoarea copiilor. Totul, inclusiv dorințele incestuoase, era presupus a fi parte a fantasmelor neprovocate ale bebelușului. Cf. E. Fromm (1970b). Această lucrare se bazează pe o dezbatere de la Institutul mexican de psihanaliză a unui grup din care au făcut parte, pe lângă autor, doctorii F. Narváez Manzano, Victor F. Saavedra Mancera, L. Santarelli Carmelo, J. Silva García și E. Zajur Dip.

[256] Cf. E. Bleuler (1951); H.S. Sullivan (1953); M.S. Mahler și B. J. Gosliner (1955); L. Bender (1927); M.R. Green și D.E. Schecter (1957).

[257] Am avut un număr de pacienți incestuoși de tipul acesta cu o dorință de a se îneca în ocean, un simbol frecvent al mamei.

[258] Intenționez să public o variantă mai întinsă și mai documentată a ceea ce aici doar am descris pe scurt.

[259] Aceasta este teza principală a lui Albert Schweitzer, unul dintre marii reprezentanți ai iubirii de viață — atât în scrierile sale, cât și ca om.

[260] Așa cum voi arăta în detaliu în discuția teoriei agresivității a lui Freud din „Anexă“, în trecerea sa de la vechea concepție către noua polaritate: Eros —

instinctul morții, Freud și-a modificat întreaga concepție despre instinct. În varianta mai veche, sexualitatea era un concept fiziologic mecanicist trezit de excitarea diverselor zone erogene și satisfacerea sa consta în reducerea tensiunii produse de excitația acumulată. Din contră, instinctele vieții și morții nu sunt atașate niciunei zone a corpului; le lipsește caracterul dinamic de tensiune → detensionare → tensiune; ele sunt concepute în termeni biologici, vitali. Freud nu a încercat niciodată să creeze o punte de legătură între aceste două concepții; unitatea lor a fost menținută semantic prin ecuația: viață = eros = sexualitate (libidou). În ipoteza propusă aici, faza mai veche și cea mai recentă a teoriei lui Freud ar fi corelate prin presupunerea că necrofilia este forma malignă a caracterului anal și că biofilia este forma deplin evoluată a caracterului „genital“. Desigur, nu trebuie uitat că în utilizarea de către mine a termenilor de caracter „anal“ (acumulator) și „genital“ (productiv), am păstrat descrierea clinică făcută de Freud, dar am abandonat ideea originii fiziologice a acestor pasiuni.

CAPITOLUL 13

Agresivitatea malignă: Adolf Hitler, un caz clinic de necrofilie

Remarci preliminare

Un studiu analitic psihobiografic are ca obiectiv să răspundă la două întrebări: (1) Care sunt forțele motrice care motivează un individ, pasiunile care îl împing sau îl îndeamnă să se comporte într-un anumit fel? (2) Care sunt condițiile — interne și externe — responsabile pentru dezvoltarea acestor pasiuni specifice (trăsături de caracter)? Analiza lui Hitler ce urmează are aceste scopuri, dar diferă de metoda clasică freudiană în anumite privințe semnificative.

În analiza mea asupra caracterului lui Hitler m-am concentrat doar pe necrofilia lui Hitler și am atins doar în treacăt alte aspecte precum caracterul său exploatator și Germania ca reprezentare simbolică a figurii materne.

O diferență deja discutată și care, prin urmare, nu mai necesită să fie menționată aici decât pe scurt rezidă în concepția că aceste pasiuni și patimi nu sunt cu precădere de natură instinctivă sau, mai precis, sexuală. O altă diferență stă în presupunerea că, și dacă nu am ști nimic despre copilăria unei persoane, analiza viselor, a comportamentului involuntar, a gesturilor, limbajului și comportamentului, explicabil rațional, dar nu în totalitate, permit formarea unei imagini a

pasiunilor esențiale și preponderent inconștiente („abordare radiografică“). Interpretarea unor astfel de date necesită formarea specifică și abilitățile psihanalizei.

Cea mai importantă diferență este următoarea: psihanaliștii clasici presupun că dezvoltarea caracterului se încheie în jurul vârstei de cinci sau șase ani și că după aceea nu mai au loc modificări esențiale decât prin intermediul terapiei. Propria mea experiență m-a condus la convingerea că această concepție nu se poate susține; este mecanicistă și nu ia în considerare întregul proces al vieții și al caracterului ca un sistem în evoluție.

La nașterea sa, insul nu este în niciun caz lipsit de individualitate. Nu numai că se naște cu predispoziții temperamentale determinate genetic și cu alte predispoziții moștenite care au o afinitate mai mare pentru anumite trăsături de caracter decât pentru altele, dar și evenimentele prenatale și nașterea în sine formează predispoziții suplimentare. Toate acestea zugrăvesc, ca să spunem așa, „chipul“ individului la naștere. El vine apoi în contact cu un tip particular de mediu — părinții și alte persoane semnificative din jurul lui — la care reacționează și care tinde să influențeze dezvoltarea ulterioară a comportamentului său. La vârsta de optsprezece luni caracterul bebelușului este cu mult mai bine definit și determinat decât era la naștere. Totuși, nu este definitiv, iar dezvoltarea sa poate merge în mai multe direcții, în funcție de influențele care se produc asupra sa. Până la vârsta de șase ani, să spunem, caracterul este încă și mai definit și mai stabil, dar fără să fie lipsit de capacitatea de a se modifica, numai să nu apară noi condiții semnificative care ar putea provoca o astfel de schimbare. La modul mai general, formarea și stabilitatea caracterului trebuie înțelese în termenii unei scale mobile; individul își începe viața cu anumite calități

care îl predispun să meargă în anumite direcții, dar personalitatea sa este încă suficient de maleabilă cât să permită caracterului să se dezvolte în multe alte direcții din cadrul determinat. Fiecare pas din viață reduce numărul de viitoare rezultate posibile. Cu cât caracterul este mai stabil, cu atât mai mare trebuie să fie impactul unor noi factori pentru a produce schimbări fundamentale în direcția evoluției ulterioare a sistemului. În cele din urmă, libertatea de schimbare devine atât de mică, încât doar un miracol ar părea capabil să producă o schimbare.

Aceasta nu înseamnă că influențele din copilăria timpurie nu sunt de regulă mai puternice decât evenimente ulterioare. Dar, deși *influențează* mai mult, ele nu *definesc* în totalitate o persoană. Pentru a compensa gradul mai mare de impresionabilitate al vârstei mici, evenimentele ulterioare trebuie să fie mai intense și mai dramatice. Impresia conform căreia caracterul nu se schimbă niciodată se bazează în mare măsură pe faptul că viața multor oameni este atât de prefabricată și de lipsită de spontaneitate, încât nimic nou nu se întâmplă niciodată cu adevărat, iar evenimentele ulterioare nu fac decât să le confirme pe cele inițiale.

Numărul posibilităților reale pentru dezvoltarea caracterului în direcții diferite este invers proporțional cu stabilitatea presupusă de sistemul caracterial. Dar, în principiu, sistemul caracterial nu este niciodată atât de complet definit încât să nu mai poată apărea noi evoluții ca rezultat al unor experiențe ieșite din comun, deși astfel de evenimente sunt, statistic, improbabile.

Aspectul practic al acestor considerații teoretice este că nu ne putem aștepta ca felul în care este caracterul la douăzeci de ani, să zicem, să fie o repetiție a caracterului de la cinci ani; mai concret, ca să-l luăm pe Hitler drept exemplu, nu ne putem

aștepta să descoperim un sistem caracterial necrofil complet dezvoltat în copilăria lui, dar ne putem aștepta să găsim anumite origini necrofile care conduc la dezvoltarea unui caracter necrofil complet ca una dintre posibilitățile reale de dezvoltare. Dar numai după acumularea a numeroase experiențe interne și externe sistemul de caracter se va fi dezvoltat într-o astfel de manieră încât necrofilia să devină rezultatul (aproape) ireversibil și atunci o putem descoperi în diverse forme manifeste sau ascunse. În analiza caracterului lui Hitler voi încerca să prezint aceste origini timpurii și felul în care aceste condiții de dezvoltare a necrofiliei au crescut în diverse etape ale dezvoltării sale până când, în final, nu mai exista nicio altă posibilitate.

Părinții și primii ani ai lui Hitler[261]

Klara Hitler

Cea mai importantă influență asupra unui copil este caracterul părinților săi, mai degrabă decât vreun eveniment singular. Pentru aceia care cred în formula simplistă că dezvoltarea deficitară a unui copil este aproximativ proporțională cu „defectele“ părinților, analiza caracterului părinților lui Hitler, pe baza datelor cunoscute, oferă o surpriză: atât tatăl, cât și mama lui par să fi fost oameni echilibrați, bine intenționați și nedistructivi.

Mama lui Hitler, Klara, pare să fi fost o femeie bine adaptată și înțelegătoare. Era o fată simplă de la țară, fără educație, care lucrase ca menajeră în casa lui Alois Hitler, unchiul și viitorul ei soț. Klara a devenit amanta lui Alois și a rămas însărcinată cu Adolf la vremea când soția lui a murit. Ea s-a căsătorit cu văduvul Alois pe 7 ianuarie 1885; avea douăzeci și patru de ani, iar el patruzeci și șapte.

Era harnică și responsabilă; în ciuda unui mariaj nu prea fericit, nu s-a plâns niciodată. Și-a îndeplinit obligațiile cu bunăvoință și conștiinciozitate.

> Viața ei era concentrată pe gospodărie și îngrijirea soțului și a copiilor. Era o gospodină model care păstra casa impecabilă și își îndeplinea sarcinile cu precizie. Nimic n-o putea distrage de la truda casnică, nici măcar perspectiva unei mici bârfe. Doar căminul ei și urmărirea intereselor familiei contau pentru ea: printr-o gestionare atentă a reușit să sporească proprietățile familiei, spre marea ei bucurie. Iar copiii erau chiar mai importanți decât casa. Toți cei care au cunoscut-o au fost de acord că centrul vieții ei se afla în iubirea și devotamentul față de copii. Singura acuzație serioasă ridicată împotriva ei este că, din cauza iubirii și devotamentului ei, era prea îngăduitoare și astfel a încurajat un sentiment de unicitate la fiul ei — o acuzație oarecum stranie adusă unei mame. Copiii nu împărtășeau această viziune. Era iubită și respectată atât de copiii ei vitregi, precum și de cei naturali, cei care nu au murit la vârste fragede (B.F. Smith, 1967).

Acuzația că era prea îngăduitoare cu fiul ei și că a încurajat un sentiment de unicitate (a se citi *narcisism*) nu este atât de ciudată pe cât i se pare lui Smith — și, mai mult decât atât, este probabil adevărată. Dar această perioadă de îngăduință a ținut doar în primii ani până la vârsta când Hitler a mers la școală. Această schimbare în atitudinea ei a fost probabil provocată, sau cel puțin facilitată, de faptul că a mai născut un fiu când Hitler avea cinci ani. Dar întreaga ei atitudine de după aceea dovedește că nașterea noului copil nu a fost un eveniment atât de traumatic precum le-ar plăcea unor psihanaliști să creadă; probabil că a încetat să-l răsfețe pe Adolf, dar nu a început brusc să-l ignore. Era din ce în ce mai conștientă de faptul că el trebuia să crească, să se adapteze la realitate și, așa cum vom vedea, a făcut tot ce a putut să ajute acest proces.

Această imagine a unei mame responsabile și iubitoare ridică unele întrebări serioase cu privire la ipoteza unei copilării cvasiautiste a lui Hitler și a „caracterului său incestuos

malign“. Cum s-ar putea explica dezvoltarea timpurie a lui Hitler în aceste condiții? Ne putem gândi la următoarele posibilități: (1) că Hitler era *constituțional* atât de rece și retras, încât orientarea lui aproape autistă a existat în pofida unei mame calde și iubitoare. (2) Este posibil ca atașamentul ei exagerat față de fiul ei, pentru care avem dovezi, să fi fost perceput de copilul deja timid ca pe o intruziune puternică la care a reacționat cu o și mai mare retragere.[262] Nu știm destule despre personalitatea Klarei pentru a spune cu certitudine care dintre aceste condiții predomina, dar ambele sunt compatibile cu imaginea pe care o putem construi despre comportamentul ei din datele pe care le avem.

O altă posibilitate este că era o persoană tristă, motivată de simțul datoriei, care transmitea puțină căldură sau bucurie fiului ei. La urma urmei, n-a avut o viață fericită. Așa cum se obișnuia în clasa mijlocie germano-austriacă, ea trebuia să facă copii, să aibă grijă de gospodărie și să se supună unui soț autoritar. Vârsta ei, lipsa de educație, înalta lui poziție socială și felul lui egoist — dar nu rău — au tins să intensifice această stare tradițională. Astfel se poate ca ea să fi devenit tristă, dezamăgită, deprimată, poate ca rezultat al circumstanțelor, mai degrabă decât pe baza caracterului ei. În sfârșit, este posibil ca sub atitudinea ei grijulie să se fi ascuns o atitudine schizoidă și retrasă adânc înrădăcinată. Dar aceasta este posibilitatea cea mai puțin probabilă. În orice caz, nu avem suficiente detalii concrete despre personalitatea ei pentru a decide care dintre aceste ipoteze este mai probabil corectă.

Alois Hitler

Alois Hitler era o figură mai puțin îngăduitoare. Copil nelegitim, purtând numele mamei, Schicklgruber (schimbat mult mai târziu în acela de Hitler), pornind din condiții extrem

de sărace, era cu adevărat un om care a reușit prin forțele proprii. Prin muncă asiduă și disciplină a izbutit să crească de la un mic funcționar al vămii austro-ungare la o funcție relativ înaltă — „înalt vameș“ — ceea ce clar i-a oferit statutul de membru respectat al clasei mijlocii. Era cumpătat și a reușit să strângă bani suficienți pentru a avea o casă, o fermă și să lase familiei un domeniu care, pe lângă pensia sa, le oferea o existență confortabilă financiar. Era fără îndoială un om egoist care manifesta prea puțină preocupare pentru sentimentele soției sale, dar se pare că în această privință nu era deloc diferit de oamenii obișnuiți din aceeași clasă socială.

Alois Hitler era un om căruia îi plăcea viața, în special sub forma femeilor și vinului. Nu era un afemeiat, dar nici nu era înlănțuit de restricțiile sociale ale clasei mijlocii austriece. În plus, îi plăcea să bea și uneori bea câte un pahar în plus, dar nu era în niciun caz un bețiv așa cum se spune în diverse articole. Totuși, cea mai remarcabilă manifestare a naturii sale iubitoare de viață era interesul lui profund și durabil pentru albine și apicultură. Își petrecea cu cea mai mare plăcere tot timpul liber cu stupii lui, singura preocupare serioasă și activă pe care a avut-o în afara serviciului. Visul vieții lui era să aibă o fermă unde să poată crește albine la scară mai mare. În cele din urmă și-a îndeplinit acest vis; deși s-a dovedit că ferma pe care a cumpărat-o inițial era prea mare, spre sfârșitul vieții avea exact suprafața optimă și s-a bucurat imens de ea.

Alois Hitler a fost descris uneori ca un tiran brutal — presupun că din cauza faptului că s-ar fi potrivit mai bine cu o explicație simplistă a caracterului fiului său. Nu era tiran, dar era un părinte autoritar care credea în datorie și responsabilitate și considera că trebuie să decidă soarta fiului său până la vârsta majoratului. Conform datelor de care dispunem, nu și-a bătut niciodată fiul; îl dojenea, îl certa,

încerca să-l facă să vadă ce este bine pentru el, dar nu era o figură înspăimântătoare care-și teroriza fiul. Așa cum vom vedea mai departe, iresponsabilitatea crescândă a fiului și evitarea realității au constituit pentru tată un motiv în plus pentru a încerca să-i facă morală și să-l corecteze. Există multe informații care arată că Alois nu era nepoliticos sau arogant cu lumea, în niciun caz fanatic și, în general, era chiar tolerant. Atitudinea sa politică este în concordanță cu această descriere: era anticleric și liberal, foarte interesat de politică. Ultimele lui cuvinte înainte să moară de infarct în timp ce citea ziarul au fost o expresie furioasă împotriva „negrilor acelora“, așa cum erau numiți clericii reacționari.

Cum putem explica faptul că acești doi oameni bine intenționați, echilibrați, foarte normali și, cu certitudine, nedistructivi au dat naștere viitorului „monstru“ Adolf Hitler?[263]

De la naștere la 6 ani (1889–1895)

Se pare că băiețelul era lumina ochilor mamei sale. Îl răsfăța, nu-l certa niciodată, îl admira; nu putea greși cu nimic. Toată atenția și dragostea ei erau îndreptate spre el. Probabil că atitudinea ei a provocat narcisismul și pasivitatea lui. Era minunat fără să trebuiască să facă niciun efort, câtă vreme mama lui îl admira oricum; nu trebuia să facă niciun efort pentru că mama îi îndeplinea toate dorințele. El, în schimb, o domina și făcea crize atunci când se simțea frustrat. Dar, așa cum spuneam mai devreme, se poate ca el să fi perceput atașamentul ei exagerat ca pe o intruziune la care a reacționat printr-o și mai mare retragere, punând astfel bazele atitudinii sale semiautiste timpurii. Această constelație a fost accentuată de faptul că tatăl său nu petrecea mult timp acasă din cauza particularităților serviciului său. Influența autorității paterne ar fi putut echilibra lucrurile, dar a lipsit. Este posibil ca

pasivitatea și dependența băiețelului să fi fost amplificate de un anumit caracter bolnăvicios care, la rândul lui, a făcut să crească atenția pe care i-o dădea mama.

Această etapă s-a încheiat când Hitler avea șase ani. Sfârșitul a fost marcat de câteva evenimente.

Cel mai evident eveniment, mai ales din punctul de vedere al psihanalizei clasice, a fost nașterea unui frate când el avea cinci ani, lucru care l-a înlăturat pe Adolf din poziția de obiect principal al adorației mamei. În realitate, un astfel de eveniment are adesea o influență sănătoasă, mai degrabă decât traumatică; tinde să reducă motivele de dependență de mamă și implicit pasivitatea. Contrar clișeului, dovezile arată că, în loc să facă crize de gelozie, micul Hitler s-a bucurat din plin de anul de după nașterea fratelui său.[264] Aceasta s-a datorat în mare măsură faptului că tatăl a preluat un post nou la Linz, iar familia, de teamă, pare-se, să-l mute pe bebeluș, a rămas la Passau încă un an.

> Un an întreg Adolf a trăit într-un paradis al copilăriei, jucându-se și făcând balamuc cu copiii din vecini. Războaie în miniatură și lupte între cowboy și indieni par să fi fost favoritele lui și aveau să fie distracțiile lui majore pentru mulți ani. Deoarece Passau era în Germania — pe partea germană a graniței austro-germane, unde avea loc inspecția vamală austriacă —, jocurile de-a războiul ar fi asmuțit francezi contra germani în spiritul anului 1870, dar cu toate acestea naționalitatea victimelor nu avea nicio importanță. Europa era plină de băieței eroici care masacrau cu imparțialitate toate grupurile naționale și etnice. Acest an de copilărie combatantă a fost important în viața lui Hitler nu pentru că a fost petrecut pe pământ german — și asta i-a adăugat un accent bavarez —, ci pentru că a fost un an de evadare într-o libertate aproape absolută. Acasă a început să se afirme mai mult și a manifestat probabil primele semne de furie copleșitoare atunci când nu obținea ceea ce dorea. Jocul de afară era bucuria absolută, cu acțiune și imaginație fără nicio limită (B.F. Smith, 1967).

Această existență paradiziacă s-a terminat abrupt când tatăl său și-a dat demisia de la serviciul vamal și familia s-a mutat la

Hafeld, lângă Lambach, iar băiatul său de șase ani a trebuit să meargă la școală. Adolf „s-a pomenit că viața îi este brusc îngrădită într-un cerc îngust de activități care cereau responsabilitate și disciplină. Pentru prima oară era constant și sistematic constrâns să se conformeze“ (B.F. Smith, 1967).

Ce putem spune despre dezvoltarea caracterului copilului la sfârșitul acestei prime etape a vieții sale?

Aceasta este perioada în care, conform teoriei freudiene, ambele aspecte ale complexului Oedip sunt complet dezvoltate: atracția sexuală față de mamă și ostilitatea față de tată. Datele *par* să confirme presupunerea freudiană: micul Hitler era profund atașat de mamă și în conflict cu tatăl său; dar a eșuat în rezolvarea complexului Oedip prin identificarea cu tatăl său, care ar fi dus la formarea Supraeului și depășirea atașamentului față de mamă; simțindu-se trădat din cauza nașterii unui rival, s-a îndepărtat de ea.

Cu toate acestea, se ridică întrebări serioase în ce privește interpretarea freudiană. Dacă nașterea fratelui său, când Adolf avea cinci ani, fusese atât de traumatică, ducând la ruperea legăturii cu ea și la înlocuirea „iubirii“ pentru ea cu resentiment și ură, cum ar fi putut fi anul de după acest eveniment atât de fericit — de fapt, probabil, perioada cea mai fericită din copilăria sa? Chiar mai putem să explicăm ura pentru tatăl său ca rezultat al rivalității oedipiene dacă luăm în considerare faptul că relația mamei cu soțul ei pare să fi fost lipsită de intensitate și de căldură? Nu ar trebui înțeleasă mai degrabă ca ostilitate față de un tată care cerea disciplină și responsabilitate?

Aceste întrebări par a-și găsi un răspuns în ipoteza caracterului incestuos discutat mai devreme. Această ipoteză ar duce la presupunerea că fixația lui Hitler la mama sa nu era una caldă și afectuoasă; că a rămas rece și nu a ieșit din cochilia

narcisică; că ea nu și-a asumat rolul de persoană reală față de el, ci pe acela de simbol al puterii impersonale asupra pământului, sângelui, soartei — și morții. Cu toate acestea, în ciuda răcelii sale, era legat simbiotic de figura mamei și de simbolizările ei, al căror ultim scop era unirea cu mama în moarte. Dacă așa au stat lucrurile, ar deveni limpede de ce nașterea unui frate nu ar fi fost cauza retragerii sale de lângă mamă. De fapt, nici nu se poate spune că s-a retras dacă este adevărat că afectiv nu s-a simțit niciodată aproape de ea. Cel mai important, s-ar putea înțelege că începutul dezvoltării necrofile manifeste mai târziu la Hitler trebuie găsit în caracterul incestuos malign care caracterizează relația timpurie cu mama lui. Această ipoteză ar explica și de ce Hitler nu s-a îndrăgostit niciodată mai târziu de figuri materne, de ce legătura cu mama sa reală ca persoană era exprimată de legătura față de sânge, pământ, rasă și în cele din urmă de haos și moarte. Germania a devenit simbolul central al mamei. Fixația sa pentru Germania-mamă a constituit baza pentru ura sa împotriva otrăvii (sifilisul și evreii) de care trebuia să o salveze, dar, la un nivel mai profund, a dorinței lui îndelung refulate de a o distruge; sfârșitul lui pare să confirme ipoteza caracterului incestuos malign.

Relația lui Hitler cu mama sa și cu figurile materne era destul de diferită de ceea ce descoperim la majoritatea altor bărbați cu „fixație maternă“. La aceștia, legătura cu mama este mai caldă, mai intensă, mai reală s-ar putea spune; astfel de oameni simt o dorință puternică de a fi în preajma mamei, de a-i spune totul; sunt cu adevărat „îndrăgostiți“ de ea (dacă „dragostea“ este legitimată prin natura ei infantilă). Mai târziu în viață, tind să se îndrăgostească de figuri materne, adică sunt puternic atrași de ele până la punctul de a avea aventuri sau chiar a se căsători cu ele. (Nu are nicio importanță în acest

punct dacă originea acestei atracții este una sexuală sau dacă atracția sexuală este manifestarea secundară a atracției afective primare.) Dar Hitler nu a fost niciodată atras de mama lui în felul acesta, cel puțin nu după vârsta de cinci ani, și probabil că nici înainte; copil fiind, singura sa plăcere era să iasă din casă și să se joace de-a soldații sau indienii cu alți copii. Ea nu-l interesa și nu-i păsa de ea.

Mama lui era conștientă de acest lucru. Kubizek relatează că ea i-a spus că fiul ei era iresponsabil și că își irosea mica moștenire; că ea avea multe responsabilități legate de fetița ei mai mică, „dar Adolf nu se gândește la asta; el merge pe drumul lui de parcă doar el ar fi pe lumea asta“. Această lipsă de considerație și de grijă pentru mama lui s-a văzut și în reacția lui față de boala ei. În ciuda cancerului diagnosticat și operat pe 7 ianuarie 1907 și din cauza căruia a murit în luna decembrie a aceluiași an, el a plecat la Viena în acel septembrie. Din grijă pentru el, mama și-a minimalizat suferința, iar el a acceptat această situație fără să facă vreun efort să afle cum se simțea în realitate și fără să o viziteze la Linz — o călătorie care nu era o problemă ca timp sau ca bani — și de-abia i-a scris de la Viena ca să-i spună ce face, făcând-o astfel să se îngrijoreze foarte tare. După Smith, el s-ar fi dus acasă doar după ce a fost anunțat de moartea ei. Din relatarea lui Kubizek, atunci când boala a imobilizat-o complet, l-a rugat să vină și să aibă grijă de ea pentru că nimeni altcineva nu era disponibil. El s-a dus la sfârșitul lui noiembrie și a avut grijă de ea cele vreo trei săptămâni până la moartea ei. Kubizek s-a declarat foarte surprins să-și vadă prietenul curățând podelele și gătind pentru mama lui. Hitler chiar a devenit atât de interesat de binele surorii lui de unsprezece ani, încât a făcut-o să-i promită mamei că va învăța bine la școală. Kubizek descrie atitudinea lui Hitler față de mama lui în termeni foarte sentimentali, încercând să

arate cât de mult o iubea. Dar mărturia lui în această privință nu este prea credibilă: Hitler, ca de obicei, ar fi încercat să folosească această ocazie pentru a face impresie bună; cu greu ar fi putut refuza strigătul de ajutor al mamei sale și trei săptămâni nu era mult timp pentru a juca rolul fiului iubitor. Descrierea acestei bunătăți și atenții este în contradicție cu întregul său comportament față de mama lui, așa încât descrierea lui Kubizek nu este foarte convingătoare.[265]

Se pare că mama lui Hitler nu a devenit niciodată pentru el o persoană de care să fi fost atașat cu iubire sau tandrețe. Ea era un simbol al unei zeițe care protejează și admiră, dar și al unei zeițe a morții și haosului. În același timp era un obiect al controlului său sadic, iscând în el o furie intensă atunci când nu se conforma complet.

Copilăria de la 6 la 11 ani (1895–1900)

Trecerea de la copilăria timpurie la cea târzie a fost una abruptă. Alois Hitler s-a pensionat din serviciul vamal și, prin urmare, avea tot timpul din lume să se dedice familiei și mai ales educației fiului său. A cumpărat o casă cu nouă acri de teren la Hafeld, lângă Lambach. Tânărul Hitler a trebuit să meargă la mica școală de țară din Fischlam, lângă Hafeld, unde s-a descurcat foarte bine. S-a conformat cerințelor tatălui său, cel puțin pe față, dar după cum scrie Smith: „Existau rezerve. Încă era capabil să-și manipuleze mama într-o oarecare măsură și în orice moment putea face câte o criză de furie dacă îl enerva cineva“. Acest mod de viață pare să nu-i fi plăcut băiatului, deși nu a avut confruntări violente cu tatăl său. Dar Adolf a descoperit o zonă în care putea să uite de toate constrângerile și de ceea ce simțea ca fiind o *lipsă de libertate*. Această zonă era interesul lui constant pentru joaca de-a indienii și soldații cu alți băieți. Chiar la această vârstă fragedă,

„libertatea“ însemna pentru Hitler iresponsabilitate, lipsa constrângerii și, cel mai important, „evadarea din realitate“; însemna, de asemenea, controlul găștii. Dacă examinăm semnificația și funcția acestor jocuri pentru Hitler, descoperim că ele au constituit prima expresie a trăsăturilor care aveau să se dezvolte gradat la el pe măsură ce înainta în vârstă: nevoia de a controla și un realism deficitar. Aparent, aceste jocuri par foarte nevinovate și normale pentru vârsta aceea: că lucrurile nu stăteau astfel, vom vedea mai târziu când vom afla că a rămas dependent de ele până la o vârstă când băieții normali au depășit această pasiune a copilăriei.

Anii următori au adus unele schimbări în familie. Fiul cel mai mare al lui Alois a plecat de acasă la vârsta de paisprezece ani, spre marea nemulțumire a tatălui, așa că Adolf trebuia să-și asume acum rolul de cel mai mare fiu. Alois a vândut ferma și s-au mutat la oraș, în Lambach. Adolf și-a continuat studiile la școala elementară destul de modernă de la Lambach. Și aici s-a descurcat foarte bine și a evitat orice confruntare majoră cu tatăl său care adesea era furios și morocănos.

În 1898 familia s-a mutat din nou, de data aceasta într-o casă din Leonding, la marginea Linzului și Adolf a mers la a treia școală elementară, la Linz. Alois Hitler pare să fi fost mai mulțumit ca niciodată cu noul domiciliu. Putea să se ocupe de albinele lui pe jumătatea de acru de teren și să discute politică la cârciumă. A rămas totuși la fel de autoritar și nu lăsa nicio îndoială despre cine era șeful. Josef Mayerhofer, cel mai bun prieten al lui din Leonding, spunea mai târziu despre el:

> „Era strict cu familia lui, nu se purta cu mănuși cu ei; soția lui n-avea niciun motiv să zâmbească.“ Mayerhofer subliniază totuși că imaginea de dur era doar la suprafață și copiii nu au fost niciodată abuzați fizic. „Nu l-a atins niciodată [pe Adolf]. Nu cred asta [că l-a bătut], dar îl certa adesea și răcnea la el. «Șirengar ticălos!», obișnuia să spună, «Acuș îl snopesc!» Dar răcnetul lui era mai rău decât vorba. Băiatul înlemnea totuși în fața lui“

(B.F. Smith, 1967).

Aceasta nu este imaginea unui tiran brutal, ci a unui tată autoritar, oarecum inabordabil de care fiului îi era teamă; această teamă se poate să fi fost una dintre originile caracterului supus al lui Hitler, despre care vom mai auzi mai târziu. Dar această trăsătură înfricoșătoare a tatălui nu trebuie ruptă din context; un băiat care n-ar fi insistat atât de mult să fie lăsat în pace și să fie iresponsabil ar fi putut ajunge la o relație mai apropiată cu acest gen de tată care, la urma urmei, era bine intenționat și în niciun caz nu era un om distructiv. Clișeul despre „ura împotriva unui tată dictatorial“ este adesea la fel de supralicitat ca și cel despre complexul Oedip.

Una peste alta, cei cinci ani de școală elementară au decurs mai bine decât s-ar fi așteptat cineva. Aceasta datorită factorilor deja menționați și condițiilor realiste din școală. El era foarte probabil peste nivelul mediu de inteligență al celorlalți băieți, profesorii se purtau frumos cu el datorită faptului că venea dintr-o familie bună și lua note mari fără mare efort. Astfel, munca de la școală nu reprezenta o provocare și nu i-a perturbat serios echilibrul fragil al compromisului dintre revoltă și adaptare.

La sfârșitul acestei perioade nu este vizibilă nicio deteriorare evidentă față de perioada începuturilor, deși apar trăsături alarmante: nu reușise să-și depășească narcisismul timpuriu; nu făcuse niciun pas mai aproape de realitate; nu dezvoltase nicio altă pasiune activă și, în schimb, își construise un tărâm magic de libertate și putere. Primii ani de școală nu l-au ajutat să crească dincolo de punctul la care era atunci când intrase la școală. Dar nu existau totuși conflicte deschise și, la suprafață, părea să se fi adaptat destul de bine.

Preadolescența și adolescența: de la 11 la 17 ani

(1900–1906)

Intrarea lui Hitler la liceu *(Realschule)* și anii care au urmat până la moartea tatălui său au declanșat o schimbare în rău și au întărit condițiile pentru dezvoltarea sa malignă.

Evenimentele decisive din următorii trei ani până la moartea tatălui său în 1903 sunt: (1) eșecul său școlar la liceu; (2) conflictul cu tatăl său care insista ca el să devină funcționar și (3) faptul că s-a pierdut din ce în ce mai mult în lumea fantezistă a jocurilor sale.

În *Mein Kampf,* Hitler însuși oferă o imagine plauzibilă și favorabilă a acestor evenimente: el, ființa umană liberă și independentă, nu ar fi suportat să devină un birocrat, ci își dorea să devină artist; s-a revoltat împotriva școlii și a obținut rezultate slabe pentru a-și convinge tatăl să-l lase să se facă artist.

Dacă examinăm cu atenție aceste informații, imaginea care se conturează este opusul: (1) A obținut rezultate slabe la școală dintr-un număr de motive pe care le vom discuta imediat. (2) Ideea lui de a deveni artist era în mod esențial o raționalizare pentru incapacitatea sa de a face orice fel de muncă disciplinată sau efort susținut. (3) Conflictul cu tatăl său nu era pur și simplu centrat în jurul refuzului său de a deveni funcționar, ci se datora faptului că el respingea toate cerințele realității.

În legătură cu eșecul nu poate fi nicio îndoială, căci era total. Deja în primul an de liceu avea rezultate atât de slabe, încât a trebuit să repete anul. În anii următori a trebuit să dea teste suplimentare la anumite materii pentru a putea trece clasa și la sfârșitul celui de-al treilea an a trecut anul la Linz doar cu condiția să se mute la altă școală. Prin urmare, a mers la liceul din Steyr, dar la sfârșitul celui de-al patrulea an, la Steyr, a hotărât să nu-și mai continue studiile, deși mai avea doar un an până la absolvirea acelei *Realschule.* Un incident de

la sfârșitul acestui ultim an de școală este chiar simbolic pentru situația lui școlară. După ce a primit certificatul pentru absolvirea acelui an, a mers cu colegii la un pahar de vin și, când a ajuns acasă, și-a dat seama că pierduse diploma. Încă se gândea ce scuză să inventeze când a fost chemat la directorul școlii; certificatul a fost găsit pe stradă și reieșea că el, Hitler, îl folosise ca hârtie igienică! Chiar și considerând că era mai mult sau mai puțin beat, acest gest exprimă simbolic mult din ura și disprețul lui față de școală.

Unele dintre motivele eșecului școlar al lui Hitler sunt mai evidente, altele nu. Cel mai limpede este că în școala elementară fusese într-o poziție superioară. Cu o inteligență peste medie, talentat și bun orator, nu a trebuit să facă mare efort pentru a-și surclasa colegii și a lua note foarte bune. La liceu situația s-a schimbat. Acolo, nivelul mediu de inteligență era peste cel din școala primară. Profesorii erau mult mai bine pregătiți și aveau pretenții mai mari; nu erau impresionați nici de statutul social al familiei lui, căci nu era cu nimic mai special decât cel al colegilor lui. Pe scurt, pentru a avea succes la liceu trebuia să muncească efectiv; volumul de muncă nu era copleșitor, dar era mult mai mult decât ceea ce tânărul Hitler obișnuia, dorea și era capabil să facă. Foarte probabil că noua situație l-a șocat pe băiatul extrem de narcisic care la școala primară fusese capabil „să reușească fără să-și bată capul“. I-a pus la încercare felul narcisic de a se purta și i-a demonstrat că realitatea nu mai poate fi tratată ca înainte.

Această situație de eșec la liceu după succesul din ciclul primar și secundar nu este ceva rar; adesea îl stimulează pe copil să își schimbe comportamentul, să depășească — cel puțin într-o oarecare măsură — atitudinea infantilă și să învețe să depună eforturi. În cazul lui Hitler, situația nu a avut un astfel de efect. Din contră, în loc să facă un pas către realitate, el s-a

retras încă și mai mult în lumea fanteziei și departe de contactul mai apropiat cu oamenii.

Dacă eșecul său la liceu ar fi fost cauzat de faptul că nu era interesat deloc de materiile studiate la școală, s-ar fi străduit la cele care îl interesau; dar nu era cazul, așa cum ne demonstrează faptul că nu a făcut un efort suficient să ia o notă bună nici măcar la istoria Germaniei, materie care îi stârnea entuziasmul și îl interesa mult. (Singurele note bune le-a luat la desen — dar pentru că era talentat, deci nu trebuia să facă mare efort.) Această ipoteză este confirmată cel mai limpede de faptul că mai târziu în viață nu a fost capabil de un efort susținut nici măcar într-un domeniu care era probabil singurul care îl interesa — arhitectura. Vom discuta mai târziu pe tema incapacității lui Hitler de efort sistematic, cu excepția cazurilor când era presat de necesități imediate sau mânat de pasiunile sale. Este menționată aici doar pentru a sublinia că eșecul său de la liceu nu poate fi justificat doar de interesele sale „artistice“.

În timpul acestor ani de liceu Hitler s-a îndepărtat treptat de realitate. Nu-l interesa nimeni cu adevărat — mama, tata ori frații. Relaționa cu ei căci avea interesul să fie lăsat în pace, dar afectiv erau departe de el. Singurul lui interes serios și pătimaș era pentru jocurile lui de-a războiul cu alți băieți, la care el era conducătorul și organizatorul. Dacă aceste jocuri erau chiar potrivite pentru un băiat de nouă, zece, unsprezece ani, acum erau ciudate pentru un băiat de liceu. O scenă de la confirmarea sa la cincisprezece ani este ilustrativă. O rudă amabilă organizase o mică petrecere în onoarea proaspătului confirmat, dar Hitler a fost ursuz și neprietenos și, de îndată ce a prins ocazia, a fugit la joaca de-a războiul cu băieții.

Aceste jocuri aveau diverse funcții. Îi dădeau satisfacția de a fi lider și îi confirmau convingerea că prin puterea sa de

convingere îi putea face pe alții să-l urmeze; îi amplificau narcisismul și, cel mai important, plasau în fantezie centrul vieții sale, ducând mai departe astfel procesul său de îndepărtare de realitate, de persoanele reale, de realizările reale și de cunoașterea reală. O altă expresie a acestei atracții către fantezie era interesul său arzător pentru romanele lui Karl May. May a fost un scriitor german care a scris multe povești fascinante despre indienii nord-americani, deși autorul nu văzuse niciodată vreun indian. Practic, toți băieții din Germania și Austria citeau romanele lui May; erau la fel de cunoscute ca cele ale lui James Fenimore Cooper în America. Entuziasmul lui Hitler pentru romanele lui May era ceva destul de firesc pentru un băiat din ultimii ani ai gimnaziului, dar, scrie Smith:

> A căpătat accente mai serioase în anii ce au urmat. Pentru că Hitler nu l-a abandonat niciodată pe Karl May. L-a citit în adolescență, dar și atunci când trecuse deja de douăzeci de ani. Chiar și atunci când era cancelar al Reichului, era în continuare fascinat de el, recitind întreaga serie despre Vestul american. Mai mult decât atât, n-a încercat niciodată să-și mascheze sau să-și ascundă plăcerea și admirația pentru cărțile lui May. În *Convorbiri în jurul mesei* [H. Picker, 1963] îl ridică în slăvi pe May și povestește cât de mult i-au plăcut cărțile acestuia. Vorbea despre el cu aproape oricine — consilierul de presă, secretarul, majordomul și vechii lui prieteni de petrecere (B.F. Smith, 1967).

Interpretarea pe care o dau eu acestui fapt diferă, totuși, de cea a lui Smith. Smith crede că, deoarece pasiunea din copilărie a lui Hitler pentru romanele lui May fusese o experiență atât de plăcută, ea reprezenta „o soluție satisfăcătoare și necesară pe care o putea menține într-o perioadă în care adaptările sale timpurii nu reușeau să rezolve provocările adolescenței“. Chiar dacă acest lucru poate fi adevărat într-o oarecare măsură, cred că nu atinge punctul esențial. Romanele lui May trebuie puse în legătură cu jocurile de-a războiul ale lui Hitler și reprezintă expresia vieții lui fantasmatice. Deși suficient de potrivite la o

anumită vârstă, faptul că au continuat să-l fascineze sugerează că ele constituiau o evadare din realitate, o manifestare a unei atitudini narcisice centrate în jurul unei singure teme: Hitler, conducătorul, luptătorul și învingătorul. Cu siguranță, această dovadă nu este suficient de convingătoare. Dar, dacă facem legătura dintre comportamentul lui Hitler din acești ani ai tinereții cu informații din viața lui de mai târziu, remarcăm un tipar: acela al unei persoane extrem de narcisice, de retrase, pentru care fantezia este mai reală decât realitatea. Când îl vedem pe Hitler atât de dedicat lumii fanteziei chiar și la șaisprezece ani, întrebarea care se impune este: cum a reușit acest visător retras să se transforme în stăpânul Europei — chiar și numai pentru o vreme? Răspunsul la această întrebare trebuie să aștepte până când vom mai înainta în analiza dezvoltării sale ulterioare.

Oricare ar fi fost motivul eșecului său în *Realschule*, nu ne putem îndoi de consecințele emoționale pentru tânărul Hitler. Avem un băiat, admirat de mama lui, cu succes la școala primară și gimnazială, liderul găștilor de băieți, pentru care toate aceste succese nemeritate reprezentaseră confirmarea convingerii sale narcisice de a fi deosebit de înzestrat. Fără niciun răgaz, se trezește într-o situație de eșec, pe care nu avea cum să-l ascundă de tatăl și de mama lui; mândria și narcisismul lui trebuie că au fost profund rănite. Dacă ar fi putut admite că eșecul lui fusese cauzat de propria incapacitate de a munci serios, ar fi putut fi capabil să treacă peste consecințele sale, căci fără îndoială era dotat cu mai mult decât era necesar pentru a avea succes la liceu,[266] dar narcisismul lui imperturbabil a făcut imposibilă o astfel de înțelegere. În consecință, nefiind capabil să modifice realitatea, a trebuit să o falsifice și să o respingă. A falsificat-o acuzându-și profesorii și tatăl de a fi fost cauza eșecului său și pretinzând că insuccesul

lui era expresia pasiunii sale pentru libertate și independență. A respins realitatea prin crearea simbolului „artistului“: visul de a deveni un mare artist era pentru el o realitate și, totuși, faptul că nu muncea serios pentru atingerea acestui obiectiv dovedește caracterul fantezist al acestei idei. Eșecul școlar a reprezentat prima înfrângere și umilință a lui Hitler, urmată de numeroase altele; putem presupune fără grijă că aceasta trebuie să-i fi întărit disprețul și resentimentul pentru oricine era cauza sau martorul înfrângerii sale; și s-ar fi putut foarte bine ca acest resentiment să fi stat la originea necrofiliei sale dacă nu am avea motive să credem că originile acesteia se găsesc în caracterul său incestuos malign.

Moartea tatălui său când Hitler avea paisprezece ani nu a avut un impact major asupra lui. Dacă ar fi adevărat, așa cum scria însuși Hitler mai târziu, că eșecul lui școlar își avea originea în conflictul cu tatăl său, acum că rivalul și tiranul brutal dispăruse, sosise și ceasul eliberării. Acum s-ar fi putut simți liber, și-ar fi putut face planuri realiste, ar fi putut munci din greu pentru realizarea lor — și și-ar fi putut îndrepta afecțiunea din nou către mama sa. Dar nu s-a întâmplat nimic de felul acesta. A continuat să trăiască în același mod ca și până atunci; era, după cum spune Smith, „un pic mai mult decât un amalgam de vise și de jocuri amuzante“ și nu putea găsi o cale de ieșire din această stare de spirit.

Trebuie să aruncăm acum încă o privire la conflictul lui Adolf cu tatăl lui de la intrarea la *Realschule*. Alois Hitler hotărâse că fiul lui trebuia să meargă la liceu; Hitler a acceptat, deși nu era interesat de planul acesta. Adevăratul conflict, conform relatării sale din *Mein Kampf*, s-a declanșat atunci când tatăl său a insistat ca el să devină funcționar public. Această dorință era destul de firească în sine, căci tatăl era impresionat de propriul lui succes în acest domeniu și simțea că

ar putea fi cea mai potrivită carieră și pentru fiul lui. Când Hitler a venit cu o altă propunere, aceea că își dorea să devintă artist, pictor, tatăl ar fi spus, potrivit lui Hitler: „Artist zugrav, nu, niciodată“. Hitler a amenințat atunci că își va abandona studiile și, cum tatăl său nu a cedat, „mi-am pus avertismentul în aplicare“ (A. Hitler, 1997, vol. 1, p. 37). Aceasta este explicația lui Hitler pentru propriul eșec școlar, dar este prea simplă să fie adevărată.

> Coincide total cu imaginea lui Hitler despre sine ca om puternic și hotărât care reușise să crească foarte mult din 1924 (când a scris *Mein Kampf)* și avea să meargă înainte până la victoria finală. În același timp, constituie baza pentru imaginea unui artist frustrat care a ajuns în politică cu misiunea de a salva Germania. Cel mai important, justifică notele mici din *Realschule* și maturizarea lui lentă, făcând în același timp ca adolescența sa să pară eroică — o sarcină dificilă pentru orice autobiograf lucid politic. De fapt, povestea a servit atât de bine scopului viitorului Fuehrer, încât la fel de bine ne putem întreba dacă nu cumva a inventat întregul episod (B.F. Smith, 1967).

Se prea poate ca tatăl să își fi dorit ca fiul să devină funcționar public; pe de altă parte, el nu a luat măsuri drastice pentru a-l forța în această direcție. Și nici Hitler nu a făcut ceea ce făcuse fratele lui mai mare la cincisprezece ani — să-și manifeste independența și să-și sfideze tatăl plecând de acasă. Din contră, el s-a adaptat la situație și doar s-a retras și mai mult în el însuși.

Pentru a înțelege conflictul trebuie să analizăm poziția tatălui. El trebuie că observase, așa cum făcuse și mama, că fiul lui nu avea niciun simț al responsabilității, nu voia să muncească și nu avea niciun scop în viață. Fiind un bărbat inteligent și bine intenționat, foarte probabil că nu era preocupat atât de mult ca fiul său să devină funcționar public pe cât era să devină *ceva*. Probabil că simțise că planul de a deveni artist era o scuză pentru rătăcire și lipsa seriozității. Dacă fiul său ar fi venit cu altă propunere — dacă, de exemplu,

și-ar fi dorit să studieze arhitectura — și și-ar fi dovedit seriozitatea luând note bune la școală, s-ar putea ca răspunsul tatălui său să fi fost cu totul altul. Dar Hitler nu a venit cu nicio propunere care i-ar fi dovedit tatălui că este serios. Nici măcar nu a cerut voie să i se permită să ia lecții de desen dacă lua note bune la școală. Că notele proaste de la școală nu erau din sfidare față de tatăl său o dovedește limpede și reacția la încercarea mamei sale de a-l aduce cu picioarele pe pământ. După moartea tatălui său și plecarea de la *Realschule*, el a decis să stea acasă și „să citească, să deseneze și să viseze. Stabilit confortabil în apartamentul din Humboldtstrasse [unde se mutase acum mama lui] își putea permite să se răsfețe. Tolera prezența în sanctuarul său a tinerei Paula [sora lui cu cinci ani mai mică] și pe a mamei sale deoarece nu ar fi putut scăpa de ele decât dacă lua decizia amețitoare de a pleca de acasă și de a se angaja. Totuși, ele nu aveau voie să se amestece, deși mama lui plătea facturile și sora lui făcea curățenie după el“ (B.F. Smith, 1967).

Klara era evident îngrijorată din cauza lui și îl admonesta să fie mai serios. Ea nu a insistat pe cariera de funcționar public, dar a încercat să-l ajute să-și găsească ceva care să-l intereseze. L-a înscris la o școală de artă de la München. A stat acolo câteva luni, dar asta a fost tot. Lui Hitler îi plăcea să se îmbrace elegant și mama „îi plătea hainele care-l transformau într-un fel de dandy, poate cu speranța că asta îi va servi ca o punte de a-i lărgi orizonturile sociale. Dacă acesta era planul ei, atunci a fost un eșec total. Hainele îi serveau pur și simplu ca simbol al independenței și izolării autosuficiente“ (B.F. Smith, 1967).

Klara a mai făcut o încercare de a reînvia interesul lui Hitler. I-a dat bani să petreacă patru săptămâni la Viena. El i-a trimis câteva cărți poștale în care se extazia de „măreția maiestuoasă“, „solemnitatea“ și „grandoarea“ clădirilor.

Ortografia și punctuația însă erau mult sub nivelul așteptat de la un tânăr de șaptesprezece ani care a terminat patru clase de liceu. Mama sa i-a îngăduit să ia lecții de muzică (tatăl său sugerase câțiva ani mai devreme să ia lecții de canto), ceea ce Hitler a și făcut pentru vreo patru luni, până la începutul anului 1907. A abandonat pentru că nu-i plăcea să repete game, deși s-ar putea să fi trebuit să se oprească oricum deoarece declanșarea bolii grave a mamei sale obligase familia la reducerea cheltuielilor.

Reacția lui la încercările mamei, nicidecum autoritare — și aproape psihoterapeutice — de a-i trezi interesul pentru ceva real demonstrează că reacția sa negativă față de tatăl său nu era o sfidare a cererii acestuia de a deveni funcționar, ci reacția unui băiat retras și visător împotriva unui bărbat care reprezenta realitatea și responsabilitatea. Aceasta era esența conflictului — nu era simplul fapt că i-ar fi displăcut să fie funcționar și cu atât mai puțin era vorba despre o rivalitate oedipiană.

Înclinația lui Hitler spre trândăveală și evitarea muncii asidue — și chiar și a celei mai puțin asidue — necesită o explicație. Ne va fi de folos să avem în vedere observația testată că acest tip de comportament apare frecvent la copiii foarte atașați de mamă. Aceștia au o așteptare inconștientă că mama va face totul pentru ei, exact așa cum făcea când erau mici. Ei au sentimentul că nu e nevoie să facă un efort activ, că nu e nevoie să păstreze ordinea: își lasă lucrurile aiurea așteptându-se ca mama să strângă după ei. Ei trăiesc într-un fel de „paradis“ unde nu li se cere nimic și totul vine de la sine. Cred că această explicație se aplică și în cazul lui Hitler. În opinia mea, aceasta nu vine în contradicție cu ipoteza privitoare la caracterul rece și impersonal al legăturii cu mama sa. Ea îndeplinește această funcție de mamă, chiar dacă nu o iubește

și nu-i pasă de ea într-o manieră personală.

Descrierea indolenței școlare a lui Hitler, incapacitatea lui de muncă susținută și refuzul lui de a-și continua studiile vor ridica multor cititori o întrebare: ce este atât de spectaculos în asta? Există mulți oameni care nu-și termină liceul în ziua de azi dintre care mulți se plâng de natura pedantă și sterilă a activității școlare, care își croiesc o viață liberă neîngrădită de autorități paterne sau de alt fel. Cu toate acestea, ei nu sunt necrofili; din contră, mulți reprezintă un tip de personalitate onestă, independentă, cu o autentică dragoste de viață. Unii cititori se pot întreba chiar dacă nu cumva descrierea pe care am făcut-o eșecului lui Hitler nu este scrisă într-un spirit foarte conservator.

La o astfel de obiecție voi răspunde așa: (1) Există, desigur, multe feluri de abandon școlar și nu se poate face nicio generalizare; fiecare tip diferit de abandon trebuie analizat în termeni specifici. (2) Spre deosebire de momentul actual, abandonul școlar era ceva rar în vremea adolescenței lui Hitler; astfel, nu exista un obicei care putea fi urmat și care ar fi facilitat abandonul individual. (3) Cu mult mai convingător decât motivele de mai sus este unul care i se aplică în particular lui Hitler: nu numai că nu-l interesau materiile studiate la școală; pe el nu-l interesa *nimic*. Nu a depus niciun efort pentru nimic — nici atunci și nici mai târziu. (Vom vedea acest lucru și în lipsa lui de străduință în studiul arhitecturii.) Faptul că era leneș nu era din cauză că era o persoană care se mulțumea să se bucure de viață fără să fie preocupat în mod special de atingerea vreunui obiectiv. Din contră, el era plin de o ambiție arzătoare de putere; înzestrat cu o extraordinară energie vitală, era încordat și aproape incapabil de orice plăcere calmă. Aceasta nu seamănă cu imaginea majorității celor care abandonează școala; iar aceia care seamănă cu imaginea lui

Hitler, dacă manifestă în același timp și o dorință arzătoare de putere și o lipsă totală de afecțiune pentru cineva, constituie o problemă serioasă — de fapt, un pericol serios.

Cât despre acuzația posibilă că aș fi „conservator“ în atitudinea mea atunci când insist asupra faptului că lipsa capacității de muncă și lipsa de responsabilitate sunt trăsături negative, aceasta ne conduce la considerarea unei probleme cruciale a radicalismului tineretului din zilele noastre. Una este ca o persoană să nu fie interesată de anumite subiecte, să le prefere pe altele sau să respingă școala complet. Dar evitarea responsabilității și a efortului serios constituie o anumită deficiență în procesul de maturizare, fapt care nu se schimbă prin blamarea societății. Și oricine crede că trândăveala califică pe cineva ca revoluționar greșește total. Efortul, dedicarea, concentrarea sunt esențiale pentru orice persoană matură, inclusiv pentru revoluționar; tinerii care au altă părere ar face bine să se gândească la personalități ca Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburg, Mao Zedong — care toți împărtășesc aceleași două trăsături vitale: o mare capacitate de muncă și simțul responsabilității.

Viena (1907–1913)

La începutul anului 1907, mama lui Hitler i-a oferit resursele financiare pentru a merge la Viena să studieze pictura la Academia de Arte. Prin această mișcare Hitler era, în sfârșit, independent; eliberat de presiunea tatălui său, era liber să plănuiască și să acționeze cum dorea. Nici măcar nu se confrunta cu probleme financiare, căci moștenirea de la tatăl său și pensia pe care statul o plătea orfanilor funcționarilor decedați îi permiteau să trăiască confortabil pentru o vreme.[267] A stat la Viena din 1907 până în 1913, din adolescența târzie și până devenise un tânăr adult.

Ce-a făcut în această perioadă hotărâtoare?

Pentru început, și-a făcut viața la Viena mai ușoară convingându-l pe prietenul său din ultimii ani de la Linz, A. Kubizek, să îl însoțească. Și Kubizek era cât se poate de nerăbdător; dar nu era o încercare ușoară să-l învingă pe tatăl lui Kubizek care era pornit împotriva planurilor artistice ale fiului său, iar aceasta a fost una dintre demonstrațiile puterii de convingere a lui Hitler. Ca și Hitler, Kubizek era un admirator înflăcărat al muzicii lui Wagner și din cauza acestei pasiuni comune se cunoscuseră la opera din Linz și deveniseră buni prieteni. Kubizek lucra ca ucenic în atelierul de tapiserie al tatălui său, dar și el avea vise mărețe: și el își dorea să devină artist, muzician. Era mai responsabil și mai muncitor decât Hitler, dar o personalitate mai puțin puternică. Astfel, a ajuns curând sub influența dominatoare a lui Hitler, iar acesta își exersa pe el puterea de a influența oamenii; se bucura de admirația totală a prietenului său și primea astfel o validare constantă a narcisismului său. În multe privințe, prietenia lui i-a furnizat lui Hitler un substitut pentru satisfacția pe care i-o dădeau jocurile cu găștile de băieți: să conducă și să fie admirat.

La scurtă vreme după sosirea la Viena, Hitler s-a înscris la examenul de admitere la Academia de Arte. Se pare că nu avea niciun dubiu că va fi admis. Cu toate acestea, nu a avut succes; a fost respins în partea a doua a examenului, după ce trecuse de prima parte (W. Masser, 1971). După cum scria Hitler în *Mein Kampf*: „Aflarea eșecului m-a lovit ca un trăsnet din senin“ (*Ibid.*, p. 44). El relatează că unul dintre profesorii de la Academia de Arte i-a spus că părea mai talentat pentru arhitectură decât pentru pictură. Dar, chiar dacă i-a dat cu adevărat acest sfat, Hitler nu l-a urmat. Ar fi putut fi admis la arhitectură dacă ar mai fi făcut un an de *Realschule;* dar nu există niciun semn că s-a gândit vreodată serios la asta. Propria

relatare a lui Hitler din *Mein Kampf* nu este sinceră. El scria că, deoarece nu avea diploma de absolvire a liceului, împlinirea dorinței sale de a deveni arhitect era „practic imposibilă“. Apoi continuă să se laude: „Voiam să devin arhitect și greutățile întâmpinate erau din cele pe care le zdrobești, nu din cele în fața cărora se capitulează“ (p. 45). Faptele arată exact contrariul:

> Personalitatea și stilul lui de viață l-au împiedicat să-și recunoască greșelile și să-și accepte eșecul ca pe un semn al necesității de a schimba ceva. Evadarea lui din realitate era întărită și de fumurile sale sociale și de disprețul pentru muncă pe care o considera murdară, degradantă sau obositoare. Era un tânăr confuz și snob care se complăcuse pentru atâta vreme, încât nici nu voia să lucreze la vreo sarcină dezagreabilă și nici nu lua în considerare pe altcineva în afară de el și de modul de viață care-i plăcea. Soluția lui la respingerea de la academie a fost să meargă înapoi în Stumpergasse ca și cum nimic nu se întâmplase. În sanctuarul său, el și-a reluat ceea ce cu emfază numea „studiile“, mâzgălind sau citind, cu ieșiri prin oraș sau la operă (B.F. Smith, 1967).

Spunea la toată lumea că era student la Academia de Arte și l-a mințit chiar și pe Kubizek atunci când acesta a sosit la Viena. Când, în cele din urmă, Kubizek a devenit suspicios căci nu înțelegea cum cineva poate dormi până târziu dacă era student, Hitler i-a spus adevărul într-o izbucnire violentă de furie împotriva profesorilor de la Academia de Arte. A promis că le va arăta el lor și că va studia arhitectura singur. Metoda lui de „studiu“ era să se plimbe pe străzi, să privească la clădirile monumentale și să facă interminabile schițe ale fațadelor. Era un semn al lipsei sale de realism să creadă că în felul acesta se pregătea să devină arhitect. Îi vorbea lui Kubizek despre planurile sale de reconstrucție a întregii Viene sau despre acela de a compune o operă; mergea la Parlament să asculte dezbaterile din Reichsrat; s-a înscris pentru a doua oară la admiterea la Academia de Arte, dar de data aceasta nu a fost admis nici măcar la primul test.

Petrecuse deja mai bine de un an la Viena fără să facă vreo treabă serioasă, picând de două ori examenul, dar încă pretindea că era pe cale să devină un mare artist. Dar, în ciuda pretextelor, probabil că simțea că acel an îi adusese o înfrângere. Aceasta era cu mult mai mare decât cea din liceu pe care o putuse justifica prin ideea că intenționa să devină artist. Pentru eșecul de a deveni artist, o astfel de explicație nu mai era posibilă. Fusese respins exact în domeniul în care era sigur că avea să strălucească; tot ce mai putea face era să dea vina pe profesori, pe societate, pe lumea întreagă. Resentimentul său împotriva vieții trebuie că s-a amplificat. Chiar mai mult decât la vremea primului eșec, narcisismul lui trebuie că l-a făcut să se retragă și mai mult din realitate ca să nu se prăbușească.[268]

În acest moment a început un proces de retragere aproape totală față de oameni a cărei culme a fost faptul că a rupt violent singura relație apropiată pe care o avea, aceea cu Kubizek. A plecat fără să-și lase noua adresă din camera pe care o împărțeau și în care Kubizek urma să se întoarcă după o vizită acasă. Kubizek n-a mai luat legătura cu el până în vremea când Hitler era deja cancelar al Reichului.

Plăcuta perioadă de leneveală, sporovăială, plimbări și schițe ajunsese treptat la final. Hitler mai avea bani pentru mai puțin de un an, și aceasta dacă ar fi economisit. În absența unei audiențe căreia să i se adreseze, a început să citească mai mult. Austria avea la vremea aceea multe grupări politice și ideologice centrate în jurul ideilor de naționalism german, rasism, „național-socialism“ (în Boemia) și antisemitism. Fiecare dintre aceste grupuri își publica propriile pamflete, își afirma propria ideologie specifică și oferea Soluția. Hitler citea avid aceste pamflete și acumula materia primă din care avea să-și construiască mai târziu propria sa marcă de rasism, antisemitism și „socialism“. Astfel, deși în această perioadă la

Viena nu s-a pregătit pentru cariera de artist, a pus bazele pentru adevărata sa viitoare profesiune, aceea de lider politic.

Până în toamna lui 1909 banii se terminaseră și și-a părăsit locuința închiriată fără să plătească chiria datorată. Acum a început perioada cea mai grea. Dormea pe bănci, uneori în aziluri de noapte, iar în decembrie 1909 era vagabond cu acte în regulă și își petrecea nopțile într-un adăpost pentru săraci susținut de o organizație filantropică. Tânărul care cu doi ani mai devreme venise la Viena cu convingerea că avea să devină un mare artist era redus la statutul de vagabond fără adăpost, bucuros să capete o porție de supă caldă, fără nicio perspectivă și fără vreun efort să se descurce singur. Într-adevăr, așa cum spune Smith, intrarea la adăpostul pentru oameni fără domiciliu „a reprezentat o declarație de cruntă înfrângere“.

Aceasta nu era doar înfrângerea artistului Hitler, ci și a burghezului mândru și elegant care nu avea decât dispreț pentru săraci. Acum ajunsese cerșetor, un paria; era parte din scursura societății. Aceasta ar fi fost o umilință cruntă chiar și pentru un membru mai puțin narcisic al clasei de mijloc. Dat fiind că era suficient de echilibrat cât să nu se prăbușească, această situație probabil că l-a întărit. Trăise ce putea fi mai rău și s-a ridicat întărit, cu narcisismul neștirbit; totul depindea acum de ștergerea umilinței prin a se răzbuna pe toți „dușmanii“ săi și a-și dedica viața țelului de a dovedi că imaginea sa narcisică nu fusese o fantezie, ci era o realitate.

Acest proces poate fi înțeles mai bine dacă ne reamintim observațiile clinice făcute mai devreme cu privire la soarta persoanelor foarte narcisice atunci când sunt înfrânte. De obicei nu-și revin. Deoarece realitatea internă, subiectivă, este ruptă complet de cea externă, obiectivă, pot deveni psihotici sau pot suferi alte tulburări psihice severe; dacă au noroc, pot să găsească o nișă în realitate — de exemplu, un serviciu minor,

care le permite să-și mențină fantasma narcisică pe măsură ce dau vina pe lume și se târăsc prin viață fără catastrofe majore. Dar mai există un deznodământ accesibil doar acelora care au talente speciale; aceștia pot încerca să schimbe realitatea în așa fel încât fantasmele lor de grandoare să se dovedească reale. Acest lucru necesită nu doar talent, ci și condiții istorice favorabile. Cel mai adesea, această soluție este disponibilă oamenilor politici în perioade de criză socială; dacă au talentul de a fi pe placul maselor largi și dacă sunt suficient de abili să știe cum să le organizeze, atunci pot face realitatea să se conformeze visului lor. Foarte frecvent, demagogul aflat de această parte a graniței psihozei își păstrează sănătatea psihică făcând ca ideile care păreau „nebunești“ până atunci să fie „sănătoase“ acum. În lupta sa politică el este mânat nu doar de patima pentru putere, ci și de nevoia de a-și asigura sănătatea psihică.

Trebuie să revenim acum la punctul în care l-am lăsat pe Hitler, în momentul cel mai disperat și mai nefericit al vieții sale. Această perioadă nu a durat mult — poate vreo două luni — și niciodată nu a făcut vreo muncă fizică, așa cum pretinde în *Mein Kampf*. Curând, condițiile au început să se îmbunătățească atunci când s-a împrietenit cu un vagabond mai bătrân, Hanisch. Hanisch era un personaj sordid, cu o viziune politică similară celei a lui Hitler și cu o pasiune pentru pictură.[269] Cel mai important, a avut o idee concretă despre cum puteau scăpa de sărăcie: dacă Hitler putea să ceară familiei sale o mică sumă de bani pentru a-și cumpăra materiale de pictură, ar fi putut face cărți poștale, iar Hanisch le-ar fi putut vinde. Hitler i-a urmat sfatul; cu cele cincizeci de coroane pe care le-a primit a cumpărat materiale și un palton de care avea mare nevoie și s-a mutat cu Hanisch la un *Männerheim*, un azil de bărbați bine organizat unde putea picta în camera mare

comună. Totul mergea bine. El picta cărți poștale, iar Hanisch era vânzător ambulant; apoi a continuat cu lucrări mai mari, în acuarelă și ulei, pe care Hanisch le vindea producătorilor de rame sau la galerii de artă. Aveau o singură problemă: Hitler nu muncea suficient de conștiincios; de îndată ce avea niște bani se oprea din pictat și își petrecea timpul discutând politică cu ceilalți locatari ai azilului. Totuși avea un venit constant, chiar dacă mic. În cele din urmă s-a certat cu Hanisch, pe care l-a acuzat că a vândut o pictură și nu i-a dat partea lui (50 la sută) din preț. L-a reclamat pe Hanisch la poliție pentru furt, iar acesta a fost arestat. Apoi Hitler a continuat afacerea pe cont propriu, pictând și vânzându-și picturile (mai ales către doi comercianți de artă evrei). De data aceasta se pare că a muncit mai sistematic; devenise un mic om de afaceri; trăia cumpătat și chiar a economisit ceva bani. Nu se putea spune că devenise „pictor“ sau „artist“ căci ceea ce făcea era mai mult să copieze fotografii și să repete acele picturi care avuseseră succes la vânzare. Locuia în continuare la acel *Männerheim*; totuși, poziția lui în „Heim“, în cămin, se schimbase. Acum era locatar *permanent*, ceea ce însemna că făcea parte din micul grup de permanenți care îi priveau cu dispreț pe cei „în trecere“ ca fiindu-le inferiori și formau astfel o elită respectată în sistemul azilului.

A avut probabil mai multe motive pentru care a continuat să stea la azil. Cel mai puțin probabil este acela că, așa cum subliniază Maser, era ieftin. Pentru cele cincisprezece coroane pe care le plătea pe lună ar fi putut găsi o cameră potrivită cu chirie. Dar se impun câteva motive de ordin psihologic. Hitler, ca multe persoane fără relații, se temea de singurătate. Avea nevoie să-și compenseze însingurarea interioară prin contactul superficial cu ceilalți. Mai mult decât atât, avea nevoie de un public pe care îl putea impresiona; asta avea din belșug la acel

Männerheim, unde majoritatea locatarilor erau indivizi marginali, singuratici care, într-un fel sau altul, nu reușiseră să-și construiască o viață mai normală. Hitler le era evident superior ca inteligență și vitalitate. Aceștia îndeplineau aceeași funcție pe care o avuseseră băieții din gașcă sau Kubizek. Îi dădeau posibilitatea să-și exerseze capacitatea de a impresiona și de a influența alți oameni și, astfel, să-i confirme propriul sentiment de putere. Când stătea și picta, obișnuia să se întrerupă pentru violente discursuri politice, în mare măsură de felul celor pentru care a devenit celebru mai târziu. Acel cămin devenise pentru el terenul de antrenament pentru cariera de demagog politic.

O întrebare crucială se ridică atunci când ne gândim la viața lui Hitler din această perioadă: nu dobândise oare capacitatea de muncă constantă, transformându-se dintr-un vagabond leneș într-un mic om de afaceri oarecum prosper? Oare nu se regăsise și nu atinsese un echilibru psihic sănătos?

La suprafață ar părea că așa se întâmplase. Poate era un caz de maturizare târzie, dar poate fi numită maturizare? Dacă ar fi fost așa, atunci analiza detaliată a dezvoltării sale emoționale ar fi fost aproape inutilă. Ar fi fost suficient să spunem că, după anumite dificultăți caracterologice, Hitler devenise, la douăzeci și trei sau douăzeci și patru de ani, un bărbat sănătos psihic și bine adaptat.

Cu toate acestea, dacă privim mai atent situația, această interpretare nu se susține.

Avem de-a face cu un bărbat cu o vitalitate extraordinară, o mare patimă pentru măreție și putere, cu convingerea fermă că avea să devină un mare pictor sau arhitect. Care era realitatea?

Eșuase complet în această direcție; devenise un mic om de afaceri; puterea lui consta în impresionarea unui mic grup de însingurați cărora le ținea predici încontinuu, fără ca măcar să

găsească adepți printre ei. Poate că dacă Hitler ar fi fost un om mai slab, cu mai puțină vitalitate și grandoare, această soluție l-ar fi mulțumit și ar fi fost satisfăcut cu obținerea unei mărunte existențe permanente burgheze de artist comercial. Dar ar fi aproape absurd să ni-l imaginăm astfel pe Hitler. Un singur lucru se schimbase: lunile de sărăcie lucie îl învățaseră să muncească — oricât de mediocre erau rezultatele. Dar altfel caracterul lui nu se schimbase — excepție făcând poate faptul că acum era și mai retras. A rămas același narcisic pe care nu-l interesa nimeni și nimic, care trăia într-o atmosferă pe jumătate imaginară, pe jumătate reală, cu o dorință arzătoare de a cuceri și plin de ură și resentiment; a rămas același om fără niciun obiectiv, plan sau concept realist despre cum să-și realizeze ambițiile.

München

Această lipsă de direcție a devenit evidentă în decizia lui de a încheia cu traiul de la azil și de a se muta la München pentru a se înscrie acolo la Academia de Arte. Nu știa mai nimic despre viața la München; și nici nu s-a întrebat măcar dacă acolo exista o piață pentru picturile sale, ca la Viena. Pur și simplu s-a mutat cu ceva economii care să-i permită să se descurce câteva luni. Decizia s-a dovedit o greșeală. Visul lui de a fi admis la Academia de Arte din München nu s-a materializat. Piața pentru picturile lui era mult mai mică și, după cum spune Smith, era obligat să-și facă reclamă în berării sau să le vândă din ușă în ușă. După Maser, declarația de impozit pe venit a lui Hitler arată că reușea să câștige cam o sută de mărci pe lună, ceea ce era comparabil cu veniturile sale de la Viena. Dar faptul rămâne că și la München a rămas la stadiul de artist comercial care făcea mai mult calcuri. Visul lui Hitler de a ajunge un mare pictor eșuase definitiv și, cu talentul lui limitat și lipsa de

pregătire, cele mai bune perspective ale carierei sale artistice nu aveau nicio legătură cu speranțele lui mărețe.

Este oare surprinzător că izbucnirea Primului Război Mondial a fost pentru el un dar de la Dumnezeu și că a mulțumit cerului pentru acest eveniment care a șters dintr-o lovitură necesitatea de a se decide ce voia să facă cu viața lui? Războiul a izbucnit exact în punctul în care nu ar mai fi putut evita acceptarea eșecului său ca artist și i-a înlocuit sentimentul de umilință cu unul al mândriei de a fi „erou“. Hitler era un soldat conștiincios și, deși nu a fost promovat (decât în mod nesemnificativ), a fost decorat pentru curaj și respectat de superiorii săi. Nu mai era un paria; era un erou care lupta pentru Germania, pentru existența și gloria ei și pentru valorile naționaliste. Se putea complace în aspirațiile sale de distrugere și victorie — dar acum războiul era ceva real, nu mai era doar războiul imaginar de băieți; și probabil că și el însuși a fost mai real ca niciodată în acești patru ani. Era responsabil, disciplinat și un om cu totul diferit față de derbedeul din zilele petrecute la Viena. Războiul s-a încheiat cu ceea ce i se părea a fi eșecul lui cel mai recent: înfrângerea și revoluția. Înfrângerea încă ar fi putut fi suportabilă, dar revoluția nu. Revoluționarii au atacat tot ceea ce era sacru pentru naționalismul reacționar al lui Hitler și chiar au învins; au fost stăpânii zilei, în special la München, unde au creat o „Räte Republik“ (o Republică Sovietică) cu viață scurtă.

Victoria revoluționarilor i-a dat distructivității lui Hitler forma finală și iremediabilă. Revoluția era un atac la adresa lui, a valorilor lui, a speranțelor sale și a grandorii în care el și Germania erau una. Umilința sa a fost cu atât mai mare, căci unii dintre liderii revoluționari erau evrei, pe care îi considera de mai mulți ani ca fiind cei mai mari dușmani și care l-au făcut spectatorul neputincios al distrugerii idealurilor sale

naționaliste, mic-burgheze. Această ultimă umilință nu putea fi ștearsă doar prin distrugerea tuturor celor pe care-i considera responsabili pentru ea. Ura lui, setea de răzbunare erau de asemenea îndreptate împotriva puterilor aliate învingătoare care au obligat Germania să semneze Tratatul de la Versailles, dar într-un grad mai mic decât împotriva revoluționarilor și în special a evreilor.

Eșecurile lui Hitler crescuseră în etape: ca elev de liceu, ca membru al clasei mijlocii cu studiile neterminate la Viena, ca individ respins la Academia de Arte. Fiecare eșec i-a provocat o rană narcisică și mai profundă și o umilință din ce în ce mai mare; odată cu eșecurile sale, s-au intesificat și complacerea în fantasmă, resentimentul, dorința de răzbunare și necrofilia care probabil că își avea originile cele mai îndepărtate în caracterul său incestuos malign. Izbucnirea războiului păruse să pună capăt perioadei eșecurilor, dar s-a încheiat cu o nouă umilință: înfrângerea armatelor germane și victoria revoluționarilor. De data aceasta Hitler a avut ocazia de a-și transforma propria înfrângere și umilință într-una națională, ceea ce i-a permis să uite de eșecurile personale. De data aceasta nu *el* era cel care eșuase și fusese umilit, ci Germania; răzbunând și salvând Germania, se răzbuna pentru sine și, spălând rușinea Germaniei, o spăla pe a lui proprie. Scopul lui acum era să devină un mare demagog, în loc de mare pictor; găsise domeniul pentru care avea un talent autentic și, astfel, o șansă reală de succes.

Nu dispunem de material suficient de amănunțit până la această perioadă pentru a demonstra prezența unor puternice tendințe necrofile manifeste în comportamentul său. Am observat doar terenul caracterologic ce *a favorizat* dezvoltarea unor astfel de tendințe: caracterul său incestuos malign, narcisismul, răceala, lipsa de interes, superficialitatea, lipsa de

realism, care în mod automat au condus la eșecuri și umilințe. După 1918, dat fiind că este disponibil un amplu material despre viața lui Hitler, putem recunoaște din ce în ce mai limpede manifestările necrofiliei sale.

Un comentariu pe marginea metodologiei

Unii cititori ar putea obiecta și întreba: trebuie să *demonstrăm* necrofilia lui Hitler?

Nu este distructivitatea lui un fapt dincolo de orice îndoială?

Cu siguranță, nu trebuie să dovedim realitatea *acțiunilor* lui Hitler, care sunt de o distructivitate ieșită din comun. Dar actele distructive nu sunt neapărat manifestări ale unui caracter distructiv, necrofil. Napoleon era necrofil pentru că n-a ezitat vreodată să sacrifice viețile soldaților săi pentru ambiția și orgoliul personal? Numeroșii lideri politici și militari de-a lungul istoriei care au ordonat distrugeri pe scară largă au fost cu toții necrofili? Cu siguranță că oricine comandă sau tolerează distrugerea trădează faptul că are inima împietrită. Totuși, în funcție de motivații și circumstanțe, chiar și un general sau lider politic care nu e necrofil poate ordona distrugeri masive. Chestiunea ridicată de această carte nu este preocupată de *comportament*, ci de *caracter*. Mai precis: chestiunea nu este dacă Hitler s-a *comportat* distructiv, ci dacă era motivat de o patimă intensă de a distruge, de o patimă de anihilare care era parte a *caracterului* său; iar acest lucru trebuie dovedit, nu luat ca atare. Pentru un studiu psihologic, trebuie făcute toate eforturile de obiectivitate, mai ales în cazul unei persoane ca Adolf Hitler. Chiar dacă Hitler ar fi murit în 1933, într-o vreme când deja înfăptuise multe acte fățișe de

distrugere masivă, tot ar fi putut fi diagnosticat foarte probabil ca fiind un caracter necrofil pe baza analizei amănunțite a întregii sale personalități. Crescendoul distrugerii care a debutat cu ocuparea Poloniei și până la ordinele sale de a distruge majoritatea Germaniei și a populației sale ar fi doar confirmarea finală a diagnosticului caracterologic anterior. Pe de altă parte, chiar dacă nu am cunoaște nimic despre trecutul său până la 1933, multe detalii ale comportamentului său ulterior justifică diagnosticul de necrofilie gravă, mai degrabă decât să indice doar că era, în termeni comportamentali, un om care provocase foarte mari distrugeri. Din punct de vedere comportamentalist, această distincție între comportament și forțele motivaționale este desigur inutilă; totuși, este esențială dacă se dorește înțelegerea dinamicii persoanei în totalitatea ei și mai ales în sectorul ei inconștient. În cazul lui Hitler, utilizarea metodei psihanalitice este cu atât mai importantă deoarece el a refulat conștientizarea patimii sale necrofile într-un grad neobișnuit și în maniere multe și variate.

Distructivitatea lui Hitler[270]

Țintele distructivității lui Hitler erau orașele și oamenii. Marele constructor, urbanistul entuziast care voia să dea o nouă față Vienei, Linzului, Münchenului și Berlinului era unul și același cu cel care dorea să distrugă Parisul, să facă Leningradul una cu pământul și, în cele din urmă, să demoleze întreaga Germanie. Aceste intenții sunt bine documentate. Speer relatează că, în culmea succesului, după ce vizitase Parisul proaspăt cucerit, Hitler a făcut următoarea remarcă: „Nu-i așa că e frumos Parisul? (...) Mai demult mă gândeam adesea dacă va trebui să-l distrugem. Dar când vom termina cu edificarea Berlinului, Parisul va fi doar o umbră. Așa că de ce să-l distrugem?“ (A. Speer, 1970). În cele din urmă, desigur,

Hitler a ordonat distrugerea Parisului — ordin care nu a fost executat de comandantul german de la Paris.

Expresia cea mai extremă a maniei sale de a distruge clădiri și orașe a fost decretul său de „pârjolire“ a Germaniei din septembrie 1944, în care ordona ca înainte ca inamicul să ocupe teritoriul german

> totul, pur și simplu tot ce era esențial pentru supraviețuire să fie distrus: registrele de rații, registrele de stare civilă, registrele bancare. În plus, rezervele de alimente trebuiau distruse, fermele incendiate și animalele ucise. Nici măcar acele opere de artă care supraviețuiseră bombardamentelor nu trebuiau păstrate. Monumente, palate, castele și biserici, teatre și opere, toate trebuiau făcute una cu pământul (A. Speer, 1970).

Aceasta însemna, desigur, că nu aveau să mai existe apă, electricitate, spitale — adică urmau epidemii, boală și moarte pentru milioane care nu puteau să fugă. Pentru Speer, care nu era un distrugător necrofil, ci un constructor biofil, acest ordin a deschis un abis între el și Hitler. Căutând cooperarea unui număr de generali și politicieni care nu erau mânați de pofta de distrugere a lui Hitler, Speer și-a riscat viața ca să saboteze ordinele acestuia. Datorită eforturilor sale și ale altor câțiva, precum și altor circumstanțe, politica de pârjolire a lui Hitler nu a fost pusă niciodată în practică.

Patima lui Hitler de a distruge clădiri și orașe merită o atenție specială datorită legăturii ei cu pasiunea lui de a construi. S-ar putea merge până la a spune că planurile sale de a reconstrui orașe reprezentau o scuză pentru a le demola mai întâi. Dar cred că ar fi greșit să explicăm interesul lui pentru arhitectură ca *nimic mai mult decât* o acoperire pentru dorința lui de a distruge. Interesul lui pentru arhitectură era probabil autentic și, așa cum vom vedea mai târziu, singurul lucru din viața lui — pe lângă putere, victorie și distrugere — care l-a interesat cu adevărat.

Distructivitatea lui Hitler poate fi observată și în planurile sale pentru viitorul polonezilor după victoria sa asupra lor. Trebuiau castrați cultural; educația lor trebuia să se reducă la semnele de circulație, puțină germană și, în ce privește geografia, că Berlinul este capitala Germaniei; aritmetica era complet inutilă. Nu aveau să beneficieze de asistență medicală; standardele de viață urmau să fie scăzute; nu erau buni decât ca forță de muncă ieftină și sclavi obedienți (H. Picker, 1965).

Printre primele obiecte *umane* care trebuiau ucise erau persoanele *cu deficiențe*. Hitler scrisese deja în *Mein Kampf*: „A face imposibilă procrearea unor urmași stricați de niște părinți stricați înseamnă a da dovadă de luciditate (...) Așa se va ajunge la o izolare severă a celor incurabili, măsură barbară pentru cel ce va avea nenorocul de a o suferi, dar o binecuvântare pentru contemporani și posteritate“ (Hitler, 1997, vol. 1, p. 231). El a transpus în practică aceste idei prin uciderea persoanelor cu handicap, mai degrabă decât prin simpla lor izolare. O altă manifestare timpurie a distructivității sale este uciderea mișelească a lui Ernst Röhm (cu care fusese văzut vorbind amical doar cu câteva zile înainte de moartea acestuia) și a altor lideri S.A. doar din motive de oportunism politic (pentru a-i asigura pe industriași și pe generali de lichidarea liderilor aripii „anticapitaliste“ a mișcării).

O altă expresie a complacerii lui Hitler în fantasme de distrugere nelimitată sunt remarcile sale despre măsurile pe care le-ar fi luat în cazul unei revolte, precum cea din 1918. I-ar fi ucis imediat pe toți liderii mișcărilor politice opozante, ca și pe aceia ai catolicismului politic și pe toți deținuții din lagărele de concentrare. Socotea că în felul acesta ar fi omorât mai multe sute de mii de oameni (H. Picker, 1965).

Principalele victime ale distrugerii fizice urmau să fie evreii, polonezii și rușii. Să ne ocupăm doar de distrugerea

evreilor; faptele sunt prea bine cunoscute pentru a fi nevoie de a le relua. Trebuie notat, totuși, că masacrarea lor sistematică a început doar odată cu izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial. Nu există dovezi convingătoare că Hitler ar fi plănuit anihilarea evreilor până la puțină vreme înainte de acest moment, deși se poate să fi ținut secret acest lucru; până la acel moment politica era de a încuraja emigrarea tuturor evreilor din Germania și guvernul german făcuse chiar eforturi să faciliteze emigrarea lor. Dar pe 30 ianuarie 1939, el i-a spus chiar deschis ministrului de externe cehoslovac Chvalkovsky: „O să-i lichidăm pe evrei. Nu vor scăpa nepedepsiți pentru ce au făcut pe 9 noiembrie 1918. Ziua judecății a venit“ (H. Krausnick *et al.*, 1968)[271]. A făcut și o declarație mai puțin explicită în fața Reichstagului în aceeași zi: „Dacă bancherii internaționali evrei din interiorul și din afara Europei au reușit să arunce națiunile într-un nou război, rezultatul nu va fi bolșevismul global și prin urmare nici victoria lor; ci va fi sfârșitul evreilor în Europa.“[272]

Afirmația făcută în fața lui Chvalkovsky este foarte interesantă din punct de vedere psihologic. Aici, Hitler nu mai dă nicio explicație prin raționalizare, cum că evreii ar reprezenta un pericol pentru Germania, ci își arată unul dintre motivele sale reale: răzbunare pentru „crima“ de a fi fost revoluționari, comisă de un număr mic de evrei cu douăzeci de ani înainte. Trăsătura sadică a urii sale împotriva evreilor a fost dezvăluită de „anumite remarci“ pe care le făcuse despre evrei în fața colaboratorilor apropiați după întrunirea de partid: „Afară din toate posturile și la ghetou cu ei; închideți-i undeva unde să piară așa cum merită, iar germanii să-i privească așa cum se uită la animalele sălbatice“ (H. Krausnick *et al.*, 1968).

Hitler avea impresia că evreii otrăveau sângele arian, precum și sufletul arian. Pentru a înțelege cum această impresie este legată de întregul complex necrofil trebuie să ne

ocupăm de o grijă aparent complet diferită a lui Hitler: sifilisul. În *Mein Kampf*, el spunea că lupta cu sifilisul era „o datorie a națiunii, nu o datorie oarecare“. El scrie:

> În paralel cu contaminarea poporului din punct de vedere politic, al tradițiilor și al moralei, o intoxicare tot atât de redutabilă se exercita deja de mult timp asupra poporului. Sifilisul începea să bântuie din ce în ce mai mult în marile orașe, în timp ce tuberculoza secera și ea în aproape întreaga țară (Hitler, 1997, vol. 1, p. 223).

Acesta era un neadevăr: nici tuberculoza și nici sifilisul nu constituiau o amenințare majoră de proporțiile pe care li le atribuie Hitler. Dar este o fantasmă tipică pentru un necrofil: teama de mizerie și de otrăvire și de pericolul de contaminare. Este expresia unei atitudini necrofile, și în același timp o apărare împotriva ei, atitudine care percepe lumea exterioară ca fiind murdară și otrăvitoare. Cel mai probabil este că ura lui față de evrei își avea originea în acest complex: evreii sunt străini; străinii sunt otrăvitori (ca sifilisul); așadar, străinii trebuie eradicați. Că evreii otrăveau nu numai sângele, dar și sufletul este o extindere ulterioară a ideii inițiale.[273]

Cu cât simțea că victoria era mai îndoielnică, cu atât Hitler-distrugătorul ieșea tot mai mult la iveală: pentru fiecare pas spre înfrângere, și mai multe hecatombe trebuiau să moară. În cele din urmă a venit rândul germanilor înșiși să fie distruși. Deja pe 27 ianuarie 1942, mai bine de un an înainte de Stalingrad, Hitler spunea: „Dacă poporul german nu este gata să lupte pentru propria supraviețuire (*Selbstbehauptung*), atunci va trebui să dispară (*dann soll es verschwinden*)“ (H. Picker, 1965). Când înfrângerea era inevitabilă, el a ordonat să înceapă această amenințare cu distrugerea Germaniei — pământul ei, clădirile, fabricile, operele de artă. Când rușii erau pe cale să ocupe buncărul lui Hitler, atunci sosise momentul de *grand finale* al distrugerii. Câinele lui trebuia să moară odată cu el, iar

amanta lui, Eva Braun, care venise la buncăr împotriva ordinelor lui ca să moară cu el, avea să moară și ea acolo. Hitler, atât de mișcat de actul de loialitate al acelei Fräulein Braun, a răsplătit-o cu o căsătorie legală; faptul că era gata să moară pentru el pare să fi fost singurul gest prin care o femeie i-ar fi putut dovedi că îl iubea. Goebbels a rămas și el credincios omului căruia își vânduse sufletul; a ordonat ca soția lui și cei șase copii mici ai lor să moară odată cu el. Ca orice mamă normală, soția lui Goebbels nu și-ar fi omorât niciodată copiii, și cu atât mai puțin pentru fragilele motive de propagandă pe care i le oferise soțul ei, dar nu a avut de ales; când Speer a vizitat-o pentru ultima dată, Goebbels a împiedicat-o să vorbească cu el între patru ochi — nici măcar un minut. Tot ce a putut spune a fost că era fericită că băiatul ei mai mare (dintr-o căsătorie anterioară) nu era și el acolo.[274] Înfrângerea și moartea lui Hitler a trebuit să fie însoțite de moartea celor apropiați, de moartea germanilor, de distrugerea întregii lumi, dacă ar fi fost după el. Distrugerea totală trebuia să fie fundalul pentru propria lui distrugere.

Să ne întoarcem la întrebarea dacă actele lui Hitler pot fi explicate ca fiind justificate de rațiuni de stat: dacă din punct de vedere uman era diferit de orice alt om de stat sau general care pornește un război și dă ordine prin care milioane de oameni sunt uciși. În unele privințe, Hitler era asemenea multor lideri „normali“ ai marilor puteri și ar fi o ipocrizie să considerăm drept unică politica sa de război, în raport cu ceea ce au făcut oficial și alți lideri ai altor națiuni puternice. Ceea ce este particular în cazul lui Hitler este disproporționalitatea dintre distrugerea pe care a ordonat-o și motivele realiste pentru aceasta. Acțiunile sale, de la masacrarea multor milioane de evrei, ruși și polonezi și până la ordinul final de distrugere a tuturor germanilor, nu pot fi justificate strategic, ci sunt

produsul patimii unui om profund necrofil. Acest fapt este uneori întunecat prin plasarea întregului accent pe masacrarea evreilor, subliniere care ignoră faptul că poporul evreu era doar unul dintre multele victime pe care Hitler voia să le distrugă. Cu certitudine, este corect să afirmăm că Hitler ura evreii, dar este la fel de corect să spunem că ura germanii. El ura omenirea, ura viața însăși. Acest lucru va deveni chiar și mai limpede atunci când îl vom privi pe Hitler din punctul de vedere al altor manifestări necrofile pe care le-am tratat în termeni generali în discuția anterioară despre necrofilie.

Să privim mai întâi la anumite expresii spontane ale înclinației sale necrofile. Speer relatează reacția lui Hitler la scena finală a unui jurnal de știri despre bombardarea Varșoviei:

> Nori de fum întunecau cerul; bombardiere coborau rapid către țintele lor; puteam vedea zborul bombelor lansate, retragerea avioanelor și norul exploziilor crescând la dimensiuni gigantice. Efectul era amplificat de rularea filmului cu încetinitorul. Hitler era fascinat. Filmul se încheia cu un montaj care prezenta coborârea unui avion către insulele britanice. A urmat o explozie de flăcări și insula a fost aruncată în aer. Entuziasmul lui Hitler nu mai avea limite. „Asta o să li se întâmple!“ a strigat el, dus de imaginație. „Așa îi vom anihila!“ (A. Speer, 1970)

Hanfstaengl relatează o conversație purtată pe la mijlocul anilor 1920 în care încerca să-l convingă pe Hitler să viziteze Anglia; i-a spus lui Hitler despre peisajele minunate de acolo și l-a menționat pe Henri al VIII-lea. Hitler i-a răspuns: „Șase neveste — hm, șase neveste — nu-i rău și de două dintre ele a scăpat cu ghilotina. Chiar ar trebui să vizităm Anglia și să mergem la Turnul Londrei să vedem unde au fost executate. Asta ar merita să facem“ (E. Hanfstaengl, 1970). Într-adevăr, acest loc al execuției îl interesa mai mult decât toată Anglia.

Caracteristică, de asemenea, este și reacția lui Hitler la filmul *Fredericus Rex* din 1923. În acest film, tatăl lui Frederick

vrea să-i execute pe fiul lui și pe prietenul acestuia pentru încercarea de a fugi din țară. Încă din sala de proiecție și apoi din nou pe drum spre casă Hitler repeta: „Și el [fiul] trebuie omorât — magnific. Aceasta înseamnă: să fie tăiat capul oricui păcătuiește împotriva statului, chiar dacă este propriul fiu!“ A continuat spunând că această metodă trebuia aplicată în cazul francezilor (care la acea vreme ocupaseră valoroasa zonă a Ruhrului) și a conchis: „Ce contează că zeci de orașe pe Rin și Ruhr sunt în flăcări și câteva sute de mii de oameni își pierd viața?“ (E. Hanfstaengl, 1970).

Anumite *glume* repetate adeseori sunt și ele caracteristice pentru orientarea sa necrofilă. Hitler ținea o dietă vegetariană, dar musafirilor lui li se servea o cină normală. „Dacă era servită supă de carne“, relatează Speer, „puteam fi sigur că va zice ceva de «ceaiul de cadavru»“; dacă se serveau languste, atunci venea cu povestea despre o bunică decedată ale cărei rude îi aruncaseră corpul într-un pârâu ca momeală pentru crustacee; pentru țipari, spunea că erau cel mai bine îngrășați și prinși cu ajutorul unor pisici moarte“ (A. Speer, 1970).

Fața lui Hitler trăda și ea expresia adulmecătoare menționată în prezentarea necrofiliei, ca și cum în permanență ar fi mirosit ceva urât; acest lucru este vizibil într-un mare număr de fotografii. Râsul lui nu era niciodată spontan, ci un fel de rânjet, așa cum se poate vedea tot din fotografii. Această trăsătură este vizibilă în special la vârful carierei sale, după capitularea Franței în vagonul de tren din Compiègne. După cum este prezentat într-un jurnal de știri de la acea vreme, după ce s-a dat jos din vagon a executat un mic „dans“, și-a lovit coapsele și burta cu mâinile și a rânjit oribil, ca și cum tocmai înghițise Franța.[275]

O altă trăsătură necrofilă a lui Hitler era *plictiseala*. Conversațiile sale de la masă sunt cea mai serioasă manifestare

a acestei forme de lipsă de vitalitate. La Obersalzberg, după prânz, el și musafirii lui obișnuiau să se plimbe până la pavilionul de ceai unde se serveau ceai și cafea cu prăjituri și alte dulciuri. „Aici, așezat la cafea, lui Hitler îi plăcea în mod special să se lanseze în monologuri interminabile. Subiectele erau deja bine cunoscute însoțitorilor care, prin urmare, ascultau absenți, deși se prefăceau atenți. Uneori chiar Hitler adormea în timpul acestor monologuri. Atunci companionii continuau să vorbească în șoaptă, sperând că avea să se trezească la timp pentru cină“ (A. Speer, 1970). După aceea, se întorceau cu toții în casă și cina era servită două ore mai târziu. După cină se proiectau două filme urmate uneori de o conversație banală despre ele.

> După ora 1, unii companioni nu-și mai puteau opri căscatul, în ciuda tuturor eforturilor de a se controla. Dar evenimentul social continua într-o manieră anostă, monotonă și plictisitoare încă o oră și mai bine, până când, în cele din urmă, Eva Braun schimba câteva vorbe cu Hitler și căpăta permisiunea să meargă la culcare.[276] Hitler mai rămânea cam un sfert de oră să ureze noapte bună musafirilor. Eliberați, cei care rămâneau după orele plictisitoare continuau cu o petrecere veselă cu șampanie și coniac (A. Speer, 1970)[277].

Distructivitatea lui Hitler poate fi observată în principalele sale manifestări, pe unele dintre care le-am menționat, dar nu era observată de milioanele de germani sau de oamenii de stat și politicienii din toată lumea. Din contră, era considerat un mare patriot, motivat de iubirea pentru țara sa; mântuitorul care avea să elibereze Germania de sub Tratatul de la Versailles și din dezastrul economic acut; marele constructor care avea să edifice o Germanie nouă și prosperă. Cum a fost posibil ca germanii și lumea să nu vadă marele distrugător din spatele măștii constructorului?

Din multe motive. Hitler era un mincinos și un actor desăvârșit. Își trâmbița dorința pentru pace și după fiecare nou

succes insista că este ultima cerere pe care o face; transmitea convingător acest mesaj atât prin cuvintele lui cât și prin vocea sa bine controlată. Dar îi păcălea doar pe viitorii săi inamici. De exemplu, într-unul dintre discursurile în fața generalilor a proclamat: „Omul are un simț de detectare a frumosului. Cât de bogată este lumea pentru cel care face uz de acest simț. (...) Frumusețea trebuie să aibă putere asupra oamenilor. (...) [După terminarea războiului] vreau să mă dedic gândurilor mele pentru vreo cinci-zece ani și să le aștern pe hârtie. Războaiele vin și pleacă. Doar valorile culturii sunt ceea ce rămâne. (...)“ Voia să întemeieze o nouă eră a toleranței și îi acuza pe evrei de a fi adus intoleranța, prin creștinism (H. Picker, 1965).

Refularea distructivității

Probabil că Hitler nu mințea conștient când vorbea în felul acesta; pur și simplu își asuma vechiul rol de „artist“ și „scriitor“, fără să-și fi acceptat vreodată eșecul în ambele domenii. Totuși, astfel de declarații aveau o funcție cu mult mai importantă, una care este legată de esența structurii de caracter a lui Hitler: refularea conștientizării propriei distructivități. Mai întâi prin *raționalizări*: orice distrugere pe care o ordona o raționaliza ca fiind doar în numele supraviețuirii, dezvoltării și înfloririi națiunii germane: era în apărarea împotriva dușmanilor care voiau să distrugă Germania (evreii, rușii și apoi Anglia și America); acționa în numele legii biologice a supraviețuirii („Dacă e să cred într-o poruncă divină, aceasta nu poate fi decât aceea a supraviețuirii speciei“ [H. Picker, 1965]). Cu alte cuvinte, când Hitler dădea ordine de distrugere era doar conștient de „datoria“ și de intențiile lui nobile; acestea necesitau acțiuni distructive, dar el își refula *conștientizarea poftei* sale de distrugere. În acest fel evita să se confrunte cu adevăratele sale motivații.

O formă încă și mai eficientă de refulare era reprezentată de *formațiunile reacționale*. Aceasta este o formă demonstrată clinic de abordare a dorințelor refulate; persoana neagă existența acestora dezvoltând trăsături care sunt exact opusul. Un exemplu de astfel de formațiune reacțională era vegetarianismul său. Nu înseamnă că vegetarianismul are întotdeauna această funcție, dar că așa stau lucrurile în cazul lui Hitler este indicat de faptul că a încetat să mănânce carne după sinuciderea nepoatei sale vitrege, Geli Raubal, care fusese amanta lui. Întregul său comportament de la acea vreme arată că simțea o vinovăție intensă în legătură cu sinuciderea ei. Chiar dacă ignorăm ca fiind nedovedită suspiciunea care apare în scrieri cum că ar fi ucis-o chiar el într-un acces de furie provocat de pasiunea ei pentru un artist evreu, tot ar putea fi făcut vinovat de sinuciderea ei. O ținea ca pe o prizonieră, era extrem de gelos și începuse un flirt animat cu Eva Braun. După moartea lui Geli, s-a prăbușit într-o stare de depresie, a ținut un soi de cult de doliu (camera ei a rămas neatinsă cât el a locuit la München și mergea în vizită acolo la fiecare Crăciun). Abstinența sa de la carne a fost o ispășire a vinii sale și dovada incapacității sale de a ucide. Antipatia sa pentru vânătoare îndeplinea probabil aceeași funcție.

Cea mai distinctă manifestare a acestei formațiuni reacționale poate fi observată în următoarele fapte citate de W. Maser (1971). Hitler nu se implica în niciuna dintre luptele cu oponenții lui politici în anii de dinainte de a prelua puterea. Nu era niciodată prezent la vreo crimă sau execuție. (Röhm știa foarte bine ce spunea atunci când, înainte să fie ucis, a cerut ca însuși Führerul să vină și să îl ucidă.) Când unii dintre camarazii săi au fost uciși în încercarea de puci de la München (9 noiembrie 1923), s-a confruntat cu idei suicidare și a început să sufere de spasme ale brațului stâng, o boală care a reapărut

după înfrângerea de la Stalingrad. Generalilor le-a fost imposibil să-l convingă să facă vizite pe front. „Nu puțini au fost generalii și alții care erau ferm convinși că evita astfel de vizite pentru că nu suporta priveliștea soldaților morți și răniți“ (W. Maser, 1971)[278]. Motivul acestui comportament nu era lipsa curajului fizic, amplu demonstrat în Primul Război Mondial, sau sentimentele sale calde pentru soldații germani, pentru care simțea la fel de puțin ca pentru oricine altcineva (W. Maser, 1971)[279]. În opinia mea, această reacție fobică la vederea cadavrelor este o reacție de apărare împotriva conștientizării propriei distructivități. Câtă vreme doar dădea sau semna ordine, doar vorbea sau scria. Cu alte cuvinte, „el“ nu vărsase sânge cât timp evita *să vadă* cadavrele în realitate și se proteja de conștientizarea afectivă a patimii sale pentru distrugere. Această reacție de apărare fobică reprezintă practic același mecanism ca cel aflat la baza curățeniei excesive oarecum compulsive, a lui Hitler, menționată de Speer.[280] Acest simptom, în forma moderată manifestată de Hitler, precum și în forma severă a compulsiei de a se spăla, are de obicei o singură funcție: aceea de a înlătura murdăria, sângele care se lipește simbolic de mâinile cuiva (sau de întregul corp); conștientizarea sângelui și a murdăriei este refulată; ceea ce rămâne conștient este doar nevoia de a fi „curat“. Refuzul de a vedea cadavre este similar acestei compulsii; ambele servesc la negarea distructivității.

Către sfârșitul vieții sale, când a simțit apropierea înfrângerii sale definitive, Hitler nu a mai putut continua să-și refuleze distructivitatea. Un exemplu elocvent este reacția sa la vederea cadavrelor conducătorilor revoltei eșuate a generalilor în 1944. Omul care nu era capabil să vadă cadavre ordona acum să i se arate filmul cu torturarea și executarea generalilor și cu cadavrele lor în zeghe atârnând în cârlige de abator. Și-a

pus pe birou o fotografie a acestei scene.[281] Vechea lui amenințare cu distrugerea Germaniei fusese acum transpusă în realitate; nu lui Hitler i se datorează faptul că Germania a fost cruțată.

Alte aspecte ale personalității lui Hitler

Nu-l putem înțelege pe Hitler și pe nimeni altcineva privind doar una dintre patimile lui, chiar dacă este vorba de cea fundamentală. Pentru a înțelege cum acest om, condus de distructivitate, a reușit să devină cel mai puternic om din Europa, admirat de mulți germani (și nu de puțini alții), trebuie să încercăm să înțelegem *întreaga* sa structură de caracter, talentele și darurile lui speciale, și contextul social în care s-a manifestat.

În plus față de necrofilie, Hitler oferă și o imagine de sadism, deși aceasta este umbrită de intensitatea poftei sale pentru pura distrugere. Deoarece am analizat caracterul sadomasochist, dictatorial, al lui Hitler într-o lucrare anterioară (E. Fromm, 1998), pot fi foarte concis aici. Atât în scrierile, cât și în discursurile sale, Hitler își exprima dorința de putere asupra celor mai slabi. El explica astfel avantajul de a avea mitinguri de masă pe înserat:

> Dimineața, și chiar în cursul zilei, puterea de voință a oamenilor opune rezistență cu o energie mai mare încercărilor de a le sugera o voință străină, o opinie diferită. Dar seara, cedează mai ușor în fața forței dominatoare a unei voințe mai puternice. Căci, în realitate, fiecare adunare de acest fel, este o luptă între două forțe opuse. Puternicul talent oratoric, specific dominator al apostolului, va reuși mai ușor să insufle o nouă voință unor oameni care au suferit, în mod natural, o micșorare a puterii lor de rezistență decât dacă ei ar fi în deplina stăpânire a tuturor resurselor lor spirituale și de voință (Hitler, 1997, vol. 2, p. 91).

În același timp, atitudinea sa umilă îi dădea senzația că

acționa în numele unei puteri superioare, al „Providenței“ sau al legilor biologice. Pe scurt, Hitler a dat expresie atât aspectelor sadice, cât și celor necrofile: Ce vor ei masele este „victoria celui mai bun și celui mai puternic și supunerea celor slabi și a celor răi“ (Hitler, 1997, vol. 2, p. 11; trad. modificată). Sadicul ar cere *capitularea*; numai necrofilul cere *anihilarea*. Cuvântul „sau“ leagă laturile sadice și necrofile ale caracterului lui Hitler; dar știm din istorie că dorința lui de anihilare era mai mare decât cea de simplă capitulare.

Alte trei trăsături de caracter strâns înrudite între ele erau narcisismul său, atitudinea sa retrasă și lipsa oricărui sentiment de iubire, căldură sau compasiune.

Narcisismul[282] lui este trăsătura cel mai ușor de recunoscut în acest tablou. El prezintă toate simptomele tipice unei persoane extrem de narcisice: era interesat doar de sine, de dorințele *lui,* de gândurile *lui*, de aspirațiile *lui*; vorbea la nesfârșit despre ideile lui, trecutul lui, planurile lui; lumea era reală doar în măsura în care era obiectul planurilor și dorințelor sale; ceilalți contau numai în măsura în care îl serveau sau puteau fi folosiți; el știa orice mai bine decât oricine altcineva. Această certitudine cu privire la propriile idei și planuri este o trăsătură tipică a narcisismului extrem.

Hitler își trăgea propriile concluzii mai ales pe o bază emoțională, nu ca rezultat al examinării *cunoștințelor*. Pentru el, *datele* politice, economice și sociale erau înlocuite de *ideologie*. Odată ce credea într-o ideologie care se potrivea cu emoțiile sale, credea datele pe care ideologia le proclama ca fiind reale. Aceasta nu înseamnă că ignora complet realitatea; într-o oarecare măsură era un observator subtil și evalua anumite date mai bine decât multe persoane mai puțin narcisice. Dar această capacitate, pe care o voi discuta mai târziu, nu exclude lipsa lui de realism în chestiuni esențiale, cu

privire la care convingerile și credințele sale erau stabilite cu precădere pe o bază narcisică.

Hanfstaengl relatează o ilustrare elocventă a narcisismului lui Hitler: Goebbels comandase o înregistrare audio cu câteva dintre discursurile lui Hitler. Ori de câte ori îl vizita Hitler, acesta punea înregistrările; Hitler „se arunca într-un fotoliu mare plin de perne și își asculta vocea într-un fel de transă (*in einer Art von Vollnarkose*) precum tânărul grec îndrăgostit de sine în mod tragic și care și-a aflat sfârșitul în apa pe a cărei suprafețe line își admira propria imagine“ (E. Hanfstaengl, 1970). P.E. Schramm vorbește despre „cultul personalității al lui Hitler. Era dominat, după cum spune [generalul] Alfred Jodl de o «convingere aproape mistică în infailibilitatea sa ca lider al națiunii și al războiului»“ (H. Picker, 1965). Speer vorbește despre „megalomania“ lui Hitler așa cum se arăta în planurile sale de construcție. Propriul său palat din Berlin urma să fie cea mai mare clădire construită vreodată, de o sută cincizeci de ori mai mare decât reședința cancelarului din vremea lui Bismarck (A. Speer, 1970).

Legată de narcisism este și lipsa completă de interes a lui Hitler pentru *oricine* și *orice*, cu excepția a ceea ce îi era de folos, și răceala lui înghețată față de toată lumea. Narcisismului său absolut îi corespundea o lipsă aproape completă de iubire, tandrețe sau empatie. În întreaga sa istorie nu se poate găsi nicio persoană care s-ar putea numi prieten; Kubizek și Speer se apropie de această poziție mai mult decât oricine altcineva, totuși nu pot fi numiți în niciun caz „prieteni“. Kubizek, fiind de aceeași vârstă, îi servea drept audiență, admirator și companion; dar Hitler nu a fost niciodată onest cu el. Relația cu Speer era diferită; Speer reprezenta probabil pentru Hitler propria lui imagine ca arhitect; *el*, Hitler, avea să fie un mare constructor prin intermediul lui Speer. Se pare că avea chiar o

doză de afecțiune sinceră pentru Speer — singura situație în care găsim așa ceva, poate cu excepția lui Kubizek — și presupun că un motiv pentru acest fenomen rar ar fi putut fi că arhitectura era singurul domeniu pentru care Hitler avea un interes real (în afară de sine), singurul domeniu în care era viu. Cu toate acestea, Speer nu era prietenul lui; după cum afirmă Speer succint la procesul de la Nüremberg: „Dacă Hitler ar fi avut vreun prieten, eu aș fi fost acel prieten“. Realitatea era că Hitler nu avea prieteni; a fost întotdeauna un secretos singuratic, fie ca pictor de vederi la Viena, fie ca Führer al Reichului. Speer remarcă „incapacitatea lui de a stabili contacte umane“. Hitler însuși era conștient de însingurarea lui absolută. Speer relatează că Hitler i-a spus că după pensionarea lui (a lui Hitler) completă, avea să fie curând uitat:

> Oamenii aveau să se îndrepte rapid către succesorul lui imediat ce ar fi fost clar că puterea era acum în mâinile aceluia. (...) Toată lumea îl va fi abandonat. Cochetând cu această idee, cu o nuanță clară de autocompătimire, a continuat: „Poate că unul dintre foștii mei colegi mă va mai vizita ocazional. Dar nu contez pe asta. În afară de Fräulein Braun, nu voi lua pe nimeni cu mine. Doar pe Fräulein Braun și câinele. Voi fi singur. Căci de ce-ar trebui să stea cineva cu mine de bunăvoie un timp anume? Nimeni nu mă va mai băga în seamă. Vor alerga toți la succesorul meu. Poate că o să mai apară o dată pe an la ziua mea“ (A. Speer, 1970).

Prin aceste sentimente Hitler își exprimă nu doar ideea că nimeni nu simțea niciun fel de afecțiune pentru el, dar și convingerea că singurul motiv de apropiere de el era puterea lui; prietenii lui erau câinele și femeia pe care nici n-o iubea și nici n-o respecta, dar pe care o controla complet.

Hitler era rece și nemilos. Acest lucru a fost remarcat de oameni sensibili precum H. Rauschning (1940) și Speer. Acesta din urmă ne oferă un exemplu elocvent; el, ca și Goebbels, au încercat să-l convingă pe Hitler să viziteze orașele bombardate, din rațiuni de propagandă. „Dar Hitler respingea întotdeauna

orice astfel de sugestie. Pe drumul de la gara Stettin la Cancelarie sau la apartamentul său din Prinzregentenstrasse din München, îi ordona șoferului să o ia pe drumul cel mai scurt, deși mai înainte îi plăceau mult ocolurile lungi. Cum l-am însoțit de mai multe ori pe acest drum, am observat absența emoției cu care constata noile zone de dărâmături pe lângă care trecea mașina“ (A. Speer, 1970). Sigura ființă vie „care provoca în Hitler o scânteie de sentiment uman“ era câinele lui (A. Speer, 1970).

Mulți alții, mai puțin sensibili, au fost păcăliți; ceea ce ei credeau că era *căldură* era de fapt *excitație,* care apărea când Hitler vorbea despre subiectele lui preferate sau era într-o dispoziție răzbunătoare și distructivă. În tot ce s-a scris despre Hitler nu am reușit să găsesc nicio situație în care a manifestat compasiune pentru cineva; sigur, nu pentru dușmanii săi, dar nici pentru soldații care luptau și, în ultimă instanță, pentru civilii germani. Niciodată deciziile lui tactice în război — mai ales insistența lui de a nu se retrage (de exemplu, în bătălia de la Stalingrad) nu au fost influențate de grija pentru numărul soldaților care urmau să moară; ei nu reprezentau decât un număr de „arme“.

Speer rezumă astfel: „Lui Hitler îi lipseau toate virtuțile nobile ale omului: tandrețea, iubirea, poezia îi erau străine. La suprafață arăta politețe, farmec, calm, corectitudine, amabilitate, stăpânire de sine. Această piele exterioară avea evident funcția de a ascunde trăsăturile cu adevărat dominante cu un strat complet, deși subțire.“ („Postfața“ lui A. Speer la J. Brosse, 1972)

Relațiile cu femeile

Relațiile lui Hitler cu femeile arată aceeași lipsă de iubire, tandrețe sau compasiune ca și cele cu bărbații. Această

afirmație ar părea să contrazică faptul că Hitler era foarte atașat de mama lui; dar dacă presupunem că, în cazul lui Hitler, caracterul incestuos era de tip malign, adică era atașat de mama lui, dar această legătură era rece și impersonală, atunci vom fi pregătiți să descoperim că și relațiile lui cu femeile de mai târziu erau tot reci și impersonale.

Printre femeile de care Hitler era interesat putem distinge două categorii de bază, caracterizate în special prin pozițiile sociale respective: (1) femeile „respectabile“ prin avere, statut social sau prin cariera actoricească de succes și (2) femei care, din punct de vedere social erau „sub“ el, precum Geli Raubal, nepoata lui vitregă, și amanta lui pe termen lung, Eva Braun. Comportamentul și sentimentele lui pentru cele din primul grup erau complet diferite față de cele privind cel de-al doilea grup.

Printre femeile din acest prim grup se aflau câteva doamne mai în vârstă și bogate din societatea din München care se împrieteniseră cu el și îi făceau cadouri considerabile atât lui personal, cât și partidului. Mai mult, ele l-au învățat cu viața și manierele din înalta societate. El le accepta cu grație cadourile și adorația, dar nu s-a îndrăgostit niciodată și nici nu a fost vreodată atras erotic de vreuna dintre aceste figuri materne.

Cu alte femei superioare lui din punct de vedere social era întotdeauna oarecum rușinos și timid. Pasiunea din tinerețe pentru Stephanie, o fată tânără și drăguță din înalta clasă din Linz, este prototipul pentru această atitudine; era îndrăgostit de ea, și dacă urmărim relatarea lui Kubizek, mergea până la casa ei și încerca s-o zărească pe alei, dar niciodată nu a îndrăznit să i se adreseze sau să facă vreo încercare, printr-un terț, să o cunoască. În cele din urmă i-a scris o scrisoare în care își exprima dorința de a o lua de soție mai târziu, când avea să devină cineva, dar nu s-a semnat. Tot acest comportament,

purtând marca unei lipse de realism, poate fi pus pe seama tinereții sale, dar după multe alte consemnări, precum cele ale lui Hanfstaengel și Speer, el manifesta aceeași timiditate față de femei și mai târziu. Se pare că atitudinea sa față de femeile dorite pe care le simpatiza rămânea una de admirație de la distanță. La München îi plăcea să se uite după femei frumoase, în special actrițe de cinema, dar nu există nicio dovadă că s-ar fi îndrăgostit vreodată de vreuna dintre ele. Față de aceste femei „Hitler se purta ca absolventul unei școli de dans la examenul de absolvire. Manifesta o dorință timidă să nu greșească cu nimic, să ofere un număr suficient de complimente și să le sărute mâna în stil austriac când le întâlnea și când își lua la revedere“ (A. Speer, 1970).

Mai erau și femeile pe care nu le admira sau respecta, precum Geli Raubal și Eva Braun, dar care i se supuneau. Se pare că acesta era genul de femei cu care avea în special relații sexuale.

Viața sexuală a lui Hitler a constituit obiectul multor speculații. S-a spus adesea că era homosexual, dar nu există nicio dovadă în acest sens și nici nu pare probabil ca lucrurile să fi stat astfel.[283] Pe de altă parte, nu există nicio dovadă că relațiile lui sexuale erau normale, sau măcar dacă era potent sexual. Cea mai mare parte a informațiilor cu privire la viața sexuală a lui Hitler vine de la Hanfstaengl, care a avut numeroase ocazii să-l observe la München și la Berlin în anii 1920 și la începutul anilor 1930.[284]

Hanfstaengl relatează o afirmație făcută de Geli Raubal către un prieten: „Unchiul meu e un monstru. Nimeni nu-și poate imagina ce-mi cere să fac!“ Această afirmație este întru câtva legată de o altă poveste consemnată de Hanfstaengl, care o știa de la F. Schwartz, trezorierul partidului în anii 1920. După acesta din urmă, Hitler era șantajat de un bărbat care intrase în

posesia unor schițe pornografice pe care Hitler i le făcuse lui Geli, prezentând-o în poziții „în care orice model profesionist ar fi refuzat să pozeze“. Hitler a ordonat ca bărbatului să i se dea banii, dar nu a permis ca schițele să fie distruse; trebuiau păstrate în seiful lui de la Casa Brună.[285] Nimeni nu știe ce era în acele schițe, dar putem presupune cu certitudine că nu era vorba doar despre schițe cu Geli goală, căci în Münchenul anilor 1920 aceasta n-ar fi fost suficient de compromițător pentru a-l șantaja pe Hitler. Este foarte probabil că schițele arătau vreo postură sau poziție perversă și că dorințele sexuale ale lui Hitler erau oarecum anormale; este imposibil să știm dacă era complet incapabil de un act sexual normal, așa cum pretinde Hanfstaengl. Dar este posibil ca interesele sexuale ale unui om rece, timid, sadic și distructiv ca Hitler să fi fost în special de natură perversă. Dat fiind că nu avem informații, nu este de vreo utilitate să încercăm să construim un tablou detaliat al preferințelor sale sexuale. Tot ce se poate presupune este că dorințele sale sexuale erau în mare măsură voaioriste, de tip sadic-anal cu tipul inferior de femei și masochist cu cele admirate.

Nu avem nicio mărturie nici cu privire la relațiile sale sexuale cu Eva Braun, dar știm cu mult mai multe despre relația lui afectivă cu ea. Este limpede că o trata cu o lipsă totală de considerație. Cadourile de ziua ei reprezintă doar un exemplu: punea un aghiotant să-i cumpere niște gablonzuri ieftine și florile obligatorii.[286] „În general, Hitler nu manifesta considerație pentru sentimentele ei. În prezența ei vorbea pe larg despre atitudinea lui față de femei ca și cum ea nu ar fi fost de față: «un bărbat foarte inteligent trebuie să-și ia o femeie primitivă și proastă»“ (A. Speer, 1970).

Avem o imagine mai detaliată a atitudinii lui Hitler față de Eva Braun din jurnalul ei. Scrisul ei este pe alocuri greu de

descifrat, dar probabil că sună cam așa:

> 11 martie 1935. Aș vrea un singur lucru — să fiu bolnavă rău și să nu mai aud de el cel puțin o săptămână. De ce nu mi se întâmplă nimic? De ce trebuie să trec prin toate astea? Aș vrea să nu-l fi cunoscut niciodată. Sunt disperată. Acum iau iar prafuri de dormit și apoi intru într-o stare ca de visare și nu mă mai gândesc atât de mult la asta.
>
> De ce nu mă ia dracu'? Sunt sigură că ar fi mai plăcut cu el decât aici.
>
> Am așteptat trei ore în fața hotelului Carlton și a trebuit să privesc cum a venit cu flori (...) și a dus-o la cină. [Comentariu adăugat ulterior, pe 16 martie:] imaginație bolnavă.
>
> El doar mă folosește pentru anumite scopuri, nu există altă explicație. [Adăugire ulterioară:] prostii!
>
> Când spune că mă iubește [*er hat mich lieb*] este doar ceva de moment, exact ca și promisiunile pe care nu și le ține niciodată.
>
> 1 aprilie 1935. Aseară ne-a invitat la Vier Jahreszeiten [un restaurant din München]. A trebuit să stau trei ore lângă el și nu i-am putut adresa nicio vorbă. La plecare mi-a dat, așa cum a mai făcut o dată, un plic cu bani. Ce frumos ar fi fost dacă mi-ar fi scris ceva drăguț sau o urare în plic: mi-ar fi făcut multă plăcere. Dar el nu se gândește la astfel de lucruri.
>
> 28 mai 1935. Tocmai i-am trimis o scrisoare care pentru mine e hotărâtoare, fie că el... [indescifrabil].
>
> Ei bine, o să vedem. Dacă nu primesc niciun răspuns până diseară la 10.00 o să iau pur și simplu cele 25 de pastile și o să dorm... în pace.
>
> Asta e dragostea lui... de care m-a asigurat adesea, dacă nu-mi spune o vorbă bună de trei luni?...
>
> Dumnezeule mare, mi-e teamă că nu o să-mi răspundă astăzi. Atât de mult mi-aș dori să mă ajute cineva, totul este atât de îngrozitor și fără de speranță. Poate că scrisoarea mea a ajuns într-un moment nepotrivit. Poate că n-ar fi trebuit să-i scriu deloc? Orice ar fi, incertitudinea e mai greu de suportat decât un sfârșit brusc.
>
> M-am hotărât să iau 35 [pastile de dormit]; de data asta va fi cu adevărat o chestiune „îngropată". Dacă măcar ar pune pe cineva să mă sune (Eva Braun, 1935)[287].

În același jurnal se plânge că de ziua ei nu i-a oferit niciunul din lucrurile pe care și le dorea atât de mult (un cățeluș și haine), ci doar a trimis pe cineva cu flori; și-a cumpărat singură niște bijuterii de vreo doisprezece dolari, cu speranța că cel puțin îi va face plăcere să le vadă purtate.

Există unele informații despre comportamentul masochist

al lui Hitler față de femeile pe care le admira. Hanfstaengl consemnează un astfel de incident în legătură cu atitudinea lui Hitler față de soția lui (a lui Hanfstaengl). În cursul unei vizite la reședința lui Hanfstaengl, atunci când acesta a părăsit încăperea pentru câteva minute, Hitler a căzut în genunchi la picioarele doamnei Hanfstaengl, s-a declarat sclavul ei și a deplâns soarta care îi dăduse, prea târziu, experiența dulce-amară de a o fi întâlnit. Punctul esențial al acestei întâmplări, comportamentul masochist al lui Hitler, este confirmat și de un document pe care W.C. Langer (1972) a reușit să-l scoată la iveală. Renée Muller, actriță de cinema, i-a mărturisit regizorului ei, A. Ziessler, ce se întâmplase în timpul unei seri petrecute la Cancelarie:

> Era convinsă că el își dorea să facă sex cu ea; se dezbrăcaseră amândoi și păreau pregătiți să ajungă în pat când Hitler s-a prăbușit la podea și a rugat-o să-l lovească. Ea a obiectat, dar el s-a rugat de ea și mai mult și a început să spună că era un nenorocit, și-a pus în cârcă tot felul de acuzații și pur și simplu se târa într-un mod sfâșitor. Ea nu mai putea suporta scena așa că în final a acceptat să-l lovească. Acest lucru l-a excitat teribil și a rugat-o să-l lovească iar și iar, spunând de fiecare dată că era chiar mai bine decât merita și că nu era vrednic să se afle în aceeași încăpere cu ea. El s-a excitat tot mai tare pe măsură ce ea îl lovea (A. Zeissler, 1943).

Renée Muller s-a sinucis la scurtă vreme după aceea.

Mai erau și alte câteva femei din înalta societate despre care se spune că ar fi fost îndrăgostite de Hitler; dar nu există suficiente dovezi că ar fi avut relații sexuale cu ele. Este demn de remarcat faptul că nu puține dintre femeile care i-au fost apropiate lui Hitler s-au sinucis sau au încercat să se sinucidă: Geli Raubal, Eva Braun (de două ori), Renée Muller, Unity Mitford și alte câteva cazuri, mai îndoielnice, citate de Maser. Nu putem să nu speculăm că distructivitatea lui Hitler nu ar fi rămas fără efect asupra lor.

Oricare ar fi fost natura perversiunii lui Hitler, detaliile nu

prea contează și nici viața lui sexuală nu poate explica mai mult decât ceea ce știm deja despre el. De fapt, credibilitatea puținelor surse pe care le avem despre viața lui sexuală stă în special pe ceea ce știm despre caracterul lui.

Haruri și talente

Analiza caracterologică a lui Hitler ne-a înfățișat un individ retras, extrem de narcisic, izolat, indisciplinat, sadomasochist și necrofil. Cu siguranță aceste calități nu îi pot explica succesul dacă nu ar fi fost și o persoană cu haruri și talente deosebite.

Care erau acestea?

Cel mai mare dintre talentele lui Hitler era capacitatea lui de a influența, de a impresiona și de a convinge oamenii. Am văzut că avea acest talent încă de copil. Și l-a recunoscut și l-a exersat în rolul lui de lider al găștilor de băieți în jocul de-a războiul; apoi, în relația cu Kubizek, primul lui adept autentic; apoi, cu colocatarii de la acel *Männerheim* din Viena. La scurtă vreme după revoluție, în 1919, superiorii lui militari i-au dat misiunea să convertească mințile soldaților la idei de dreapta și să le aţâțe ura împotriva revoluționarilor. S-a întâlnit cu micul grup nesemnificativ al Partidului Socialist al Muncitorilor (cincizeci de membri) și, într-un singur an, a reușit să devină liderul necontestat al partidului, să-i schimbe denumirea în Partidul Național-Socialist al Muncitorilor Germani, să-i schimbe statutul și să fie recunoscut ca unul dintre cei mai populari oratori din München.

Motivele acestei capacități de a influența oamenii — care este, desigur, talentul esențial al tuturor demagogilor — sunt diverse.

În primul rând trebuie să ne gândim la ceea ce a fost adesea numit *magnetismul* său care, conform multor observatori, își avea originea în ochii lui (H. Picker, 1965; W. Maser, 1971; A.

Speer, 1970). Există un număr de relatări care arată că și oameni care erau împotriva lui au devenit brusc adepți în clipa în care i-a privit în ochi. Profesorul A. von Müller, care ținea un curs de istorie pentru soldații care erau în instrucție pentru serviciile secrete la München, oferă următorul tablou al primei sale întâlniri cu Hitler:

> La sfârșitul cursului meu am remarcat un mic grup care m-a făcut să mă opresc. Stăteau ca vrăjiți în jurul unui bărbat care le vorbea cu o voce stranie, guturală, fără pauze, și erau din ce în ce mai entuziasmați: am avut sentimentul ciudat că entuziasmul lor era provocat de al lui și că, în același timp, entuziasmul lor dădea energie vocii lui. Am zărit o față subțire, palidă (...) cu o mustață tăiată scurt și ochi izbitor de mari, de un albastru deschis, reci și strălucind de fanatism (W. Maser, 1971).

Există multe consemnări care menționează calitățile magnetice ale ochilor lui Hitler. Dat fiind că nu l-am văzut decât în fotografii, care dau doar o impresie foarte nefirească a acestei calități particulare, pot doar să speculez pe marginea a ceea ce era acolo. O astfel de speculație este facilitată, totuși, de faptul că s-a observat frecvent că persoanele extrem de narcisice — în special fanaticii — au adeseori o strălucire specială în ochi care dă o impresie de mare intensitate, de ieșit din comun și de devoțiune. De fapt, uneori nu este ușor să se facă diferența dintre expresia din ochii unui om extrem de dedicat, aproape sfânt, și din ochii celor extrem de narcisici și uneori pe jumătate nebuni. Singura trăsătură de diferențiere este prezența — sau absența — căldurii, și toate relatările despre Hitler sunt unanime că el avea ochi reci, că întreaga sa expresie facială era glacială, că îi lipsea orice fel de căldură sau de compasiune. Deși această trăsătură putea avea un efect negativ — și chiar a avut, asupra multora —, adesea intensifică puterea magnetismului. O față necruțătoare și lipsită de umanitate produce frică; oamenii preferă să admire, decât să se teamă. Cuvântul „uluire“ caracterizează cel mai bine acest

amestec de sentimente; uluirea poate însemna ceva groaznic („uluitor“) ca și ceva admirabil (ca în a fi uluit de cineva).[288]

Un alt factor al capacității de a impresiona a lui Hitler era narcisismul lui și, la fel ca mulți alți narcisici, *siguranța* neclintită în propriile idei. Pentru a înțelege acest fenomen trebuie să avem în vedere că, în ce privește cunoașterea noastră, singura certitudine este moartea. Dar a spune că nimic nu este sigur nu înseamnă că totul este o chestiune ipotetică. De la o estimare avizată la o ipoteză, la o teorie, există un grad din ce în ce mai mare de aproximare a certitudinii, mediată de rațiune, observație realistă, gândire critică și imaginație. Pentru cineva care are aceste capacități, incertitudinea relativă este perfect acceptabilă deoarece este rezultatul utilizării active a facultăților sale, iar certitudinea este plictisitoare căci este moartă. Dar pentru aceia lipsiți de aceste facultăți, mai ales într-o vreme de incertitudine socială și politică precum în Germania anilor 1920, fanaticul care pretinde că este sigur devine figura cea mai atrăgătoare, asemănătoare unui mântuitor.

Un factor înrudit care a facilitat influența lui Hitler a fost talentul lui de a suprasimplifica. Discursurile lui nu aveau scrupule intelectuale ori morale. Alegea informațiile care serveau tezei sale, conecta piesele și construia un argument plauzibil, cel puțin pentru mințile necritice. Era de asemenea un actor desăvârșit, cu o capacitate remarcabilă de a imita felul de a vorbi și gesturile celor mai diverse persoane.[289] Avea un control absolut al vocii sale pe care o manipula conștient pentru a obține efectul dorit. Când le vorbea studenților putea fi calm și rațional. Știa și care era tonul potrivit cu care să se adreseze vechilor lui tovarăși duri și needucați de la München sau unui prinț german, sau generalilor lui. Putea să mimeze o scenă de furie atunci când voia să-i copleșească pe miniștrii

cehoslovaci sau polonezi pentru a-i determina să cedeze și putea fi gazda perfectă și prietenoasă pentru Neville Chamberlain.

Nu se poate vorbi despre talentul lui Hitler de a impresiona oamenii fără a se menționa *crizele lui de furie*. Aceste izbucniri ocazionale au contribuit în mare măsură la clișeul, larg răspândit mai ales în afara Germaniei, care-l prezenta ca pe un om permanent furios, care striga, incapabil de autocontrol. O astfel de imagine nu este în niciun caz corectă. Hitler era în general manierat, politicos și controlat; crizele lui de furie, chiar dacă nu erau rare, constituiau excepția, dar puteau fi foarte intense. Aceste izbucniri de furie apăreau în două feluri de ocazii. Întâi, în discursurile lui, mai ales în preajma concluziei. Această furie era chiar reală, pentru că era alimentată de patima sa cea mai autentică pentru ură și răzbunare și căreia îi dădea expresie deplină și nerestricționată la un anumit punct al discursurilor. Exact această autenticitate a urii sale este ceea ce o făcea atât de impresionantă și de molipsitoare. Oricât de autentice ar fi fost aceste expresii oratorice ale urii, ele nu erau, totuși, necontrolate. Hitler știa foarte bine când era momentul să-și dea drumul și să biciuiască emoțiile audienței și abia atunci deschidea zăgazurile urii sale.

Izbucnirile sale de furie din conversații par să fi fost de o altă natură, deloc diferite de cele pe care le avea copil fiind, atunci când se simțea frustrat.[290] Speer le compară cu accesele de furie ale unui copil de șase ani, care era în multe privințe „vârsta emoțională“ a lui Hitler. El se folosea de aceste izbucniri pentru a intimida oamenii, dar putea și să le controleze atunci când simțea că era oportun.

O bună ilustrare ne este furnizată de o scenă descrisă de către unul dintre cei mai remarcabili comandanți militari germani, generalul Heinz Guderian:

> Cu fața înroșită de furie și cu pumnii ridicați, bărbatul [Hitler] stătea în fața mea tremurând, copleșit de furie și complet răvășit [*fassungslos*]. (...) Dacă Guderian n-a fost impresionat de acest spectacol și a insistat pe ideea lui inițială care îl înfuriase atât de tare, Hitler s-a schimbat brusc, a zâmbit foarte amabil și i-a spus lui Guderian: „Continuați, vă rog, raportul; astăzi Statul Major a câștigat o bătălie“ (A. Bullock, 1965).

Relatările lui Speer despre izbucnirile lui Hitler sunt confirmate de multe alte consemnări din literatura istorică:

> După negocieri acerbe, Hitler era capabil să-și ridiculizeze oponenții. Odată a povestit vizita lui Schuschnigg la Obersalzberg pe 12 februarie 1939. Printr-o pretinsă criză de furie l-a făcut pe cancelarul austriac să înțeleagă gravitatea situației, spunea el, și în final l-a forțat să cedeze. Multe dintre aceste ieșiri isterice care au fost relatate fuseseră probabil regizate cu grijă. În general, autocontrolul era una dintre trăsăturile cele mai remarcabile ale lui Hitler. În vremurile acelea de început, își pierduse cumpătul de foarte puține ori, cel puțin în prezența mea (A. Speer, 1970).

Un alt talent remarcabil al lui Hitler era *memoria* sa extraordinară. P.E. Schramm ne oferă o descriere vie:

> O capacitate care uimea pe toată lumea iar și iar — inclusiv pe cei care nu erau subjugați de farmecul său — era memoria lui uimitoare; o memorie care putea reține chiar și cele mai neimportante detalii, precum personajele din romanele lui Karl May, autorii cărților pe care le citise demult, chiar și marca bicicletei pe care o avea în 1915. Își amintea cu exactitate datele din cariera sa politică, pensiunile la care stătuse, străzile pe care condusese mașina (H. Picker, 1965).

Numeroase relatări ne prezintă capacitatea lui Hitler de a-și aminti cifre și detalii tehnice — calibrul exact și raza de acțiune a oricărui tip de armă, numărul de submarine de pe mare și din porturi și multe alte detalii de importanță militară. Nu este de mirare că generalii săi erau adesea profund impresionați de cunoștințele sale amănunțite, care era de fapt mai mult un triumf al memoriei.

Aceasta ne conduce la o chestiune foarte importantă, aceea a *erudiției* și *cunoașterii* lui Hitler, chestiune de o importanță deosebită astăzi, când există o tendință din ce în ce mai mare de

restaurare a imaginii lui Hitler și unele cărți scrise de foști naziști exprimă o admirație neștirbită a măreției lui.[291]

Maser are o poziție oarecum contradictorie. El avertizează cititorul că multe dintre afirmațiile lui Hitler despre propria lui erudiție sunt îndoielnice în absența unor dovezi obiective. (De exemplu, Hitler pretindea că citea o carte serioasă în fiecare seară și că încă de la douăzeci și doi de ani studiase serios istoria universală, istoria artei, a culturii, a arhitecturii și științele politice.) În ciuda acestui avertisment inițial, Maser afirmă, fără să citeze surse, că, după relatări „credibile“ ale unor martori, Hilter începuse în ultimii ani de școală să studieze lucrări avansate de știință și artă, dar cel mai familiar era cu acele domenii ale istoriei pe care el însuși susținea că le stăpânește. Cât de superficială poate fi o astfel de evaluare a cunoștințelor lui Hitler se poate vedea dintr-un exemplu clar: Maser scrie că remarcile lui Hitler din *Dialogurile* (*Zwiegespräche*) avute cu el confirmă doar „ceea ce Hitler deja demonstrase înainte, atât în public, cât și în conversațiile particulare: remarcabila sa cunoaștere a Bibliei și Talmudului“ (W. Maser, 1971). Talmudul este o lucrare voluminoasă și dificilă și doar cineva care și-a dedicat ani întregi studiului ei poate avea o „cunoaștere remarcabilă“ a ei. Realitatea este simplă: literatura antisemită, care îi era foarte familiară lui Hitler, conține numeroase citate din Talmud, uneori distorsionate sau rupte din context, pentru a demonstra natura malefică a evreilor. Hitler reținuse acele fraze și își făcea ascultătorii să creadă că citise întreaga operă. Că își putea păcăli ascultătorii astfel este de înțeles; dar este regretabil că putea să păcălească astfel și un istoric treizeci de ani mai târziu.

Hitler putea într-adevăr să vorbească cu dezinvoltură și cu pretenții de cunoscător despre aproape subiect de pe lume, așa cum se poate convinge singur oricine citește *Convorbirile din*

jurul mesei (*Table Talks* — H. Picker, 1965). Putea vorbi ore în șir despre paleontologie, antropologie și orice chestiune de istorie, filosofie, religie, psihologia femeilor și biologie.

Ce ne arată o examinare critică a erudiției și cunoașterii lui Hitler?

La școală nu a fost niciodată capabil de vreun efort de lectură susținută, nici măcar la o materie ca istoria, care-i captase interesul. În anii petrecuți la Viena își petrecuse cea mai mare parte a timpului umblând pe străzi, privind la clădiri, făcând schițe și pălăvrăgind. Capacitatea de studiu serios și susținut și de lectură asiduă ar fi putut apărea după război, dar nu există nicio dovadă în acest sens, în afară de propriile lui declarații. (Se presupune că a avut cu el în timpul războiului un volum din Schopenhauer. Cât a citit din el, asta nu știm.) Pe de altă parte, o cercetare a convorbirilor, a discursurilor sale și a lucrării *Mein Kampf* sugerează că într-adevăr era un cititor avid și lacom, cu o capacitate uluitoare de a acumula și reține lucruri pe care apoi le folosea oricând era posibil pentru a-și întări ideile.

Citită cu oarecare obiectivitate, *Mein Kampf* cu greu poate părea opera unui om cu cunoștințe temeinice, apărând mai degrabă un pamflet de propagandă construit cu iscusință — și lipsă de onestitate. Cât despre discursurile sale, deși extrem de eficiente, erau cele ale unui demagog care înflăcăra masele, nu ale unui om educat (autodidact sau altfel). *Convorbirile din jurul mesei* ni-l prezintă la cel mai înalt nivel al artei conversației. Dar îl arată și ca pe un om foarte înzestrat, cu o instrucție mediocră, fără nicio bază solidă în niciun domeniu, care sărea de la un subiect la altul, dar care, ajutat totuși de memoria lui remarcabilă, reușea să combine într-un ansamblu mai mult sau mai puțin coerent toate frânturile de informație pe care le prinsese din acest fel de lecturi de cultură generală. Uneori

făcea gafe serioase care îi dezvăluiau lipsa culturii de bază, dar în general se pare că își impresiona ascultătorii, deși foarte probabil nu pe toți.

(În încercarea de a determina efectul acestor „conversații din jurul mesei“ asupra musafirilor lui Hitler, trebuie să ne reamintim că, deși cei care îl ascultau erau inteligenți și educați, unii dintre ei erau fascinați de el și prin urmare înclinați să-i treacă cu vederea lipsa de bază a perorațiilor lui. Se poate ca ei să fi fost impresionați și de aria extrem de vastă de subiecte pe care Hitler le aborda cu atâta siguranță; crescuți în tradiția onestității intelectuale, le-ar fi venit greu să creadă că aveau în față un om care blufa în stil mare.)

Dovezile indică faptul că, cu puține excepții, Hitler nu a citit nimic care să-i contrazică premisele fanatice preconcepute sau care să fi necesitat o gândire critică sau obiectivă. În concordanță cu caracterul lui, motivul lecturilor sale nu era cunoașterea, ci adunarea de muniție pentru patima sa de a-i convinge pe alții — și pe sine. El căuta plăcere în tot ce citea; căuta satisfacție emoțională imediată prin confirmarea prejudecăților sale. La fel cum nu era interesat de muzica lui Bach sau Mozart, ci doar de operele lui Wagner, tot astfel nu era interesat de cărți care cereau participare și răbdare și care cucereau prin frumusețea adevărului. El devora pagini tipărite dar într-o manieră total receptivă și avidă. Puține cărți serioase din orice domeniu pot fi citite așa; materialul optim pentru acest fel de lectură este constituit de pamfletele politice sau cărțile pseudoștiințifice, precum cele despre rasă ale lui Gobineau sau Chamberlain, și cele de popularizare ale darwinismului sau altele nu prea greu de digerat din care Hitler își putea culege ceea ce îi convenea. Se poate ca el să fi citit cărți pe subiecte care-l interesau cu adevărat, precum arhitectura sau istoria militară, dar nu știm în ce măsură. În general, se

poate presupune că Hitler citea cărți de popularizare (inclusiv pamflete) în care găsea multe citate din surse mai serioase; acestea erau cele pe care le cita la rândul lui, ca și cum ar fi citit originalele. Problema reală nu constă în câte cărți a citit Hitler, ci dacă a ajuns la nivelul de bază al unui om educat — adică la capacitatea de obiectivitate și rațiune în asimilarea cunoștințelor. S-a spus adesea că Hitler a fost autodidact, dar acest termen este înșelător: Hitler nu a fost un om *autoeducat*, ci un om *semieducat*, iar jumătatea care îi lipsea era cunoașterea a ceea ce reprezintă cunoașterea.

Lipsa fundamentală de educație a lui Hitler se manifestă însă în alt mod. El avea, desigur, posibilitatea de a invita oameni de știință din orice domeniu pentru a învăța de la ei și de a-și lărgi orizontul. Dar din consemnările lui Schramm, ca și ale lui Speer, rezultă că evita aproape total să facă acest lucru.[292] Nu se simțea în largul lui cu oameni de același statut — sau superiori lui — în orice privință, așa cum se întâmplă frecvent cu caracterele narcisice și dictatoriale. El trebuia să fie în poziția în care să poată juca rolul celui infailibil; dacă acest lucru nu era posibil, o astfel de discuție amenința întregul edificiu al cunoștințelor sale umflate, exact cum ar fi făcut o carte serioasă.

Singura excepție de la evitarea de către Hitler a specialiștilor o găsim în relația sa cu arhitecții și în special cu profesorul P.L. Troost. Troost nu era slugarnic cu Hitler; de exemplu, când Hitler venea în vizită în apartamentul lui Troost, acesta nu-l întâmpina niciodată la scări și nici nu-l însoțea până jos la plecare. Cu toate acestea, admirația lui Hitler pentru Troost era de neclintit. Nu era niciodată arogant sau certăreț, ci se purta cu Troost ca un student (A. Speer, 1970). Chiar și într-o fotografie publicată în cartea lui Speer se poate observa atitudinea aproape timidă a lui Hitler față de profesor. Cred că

Hitler se purta astfel față de el din cauza pasiunii sale pentru arhitectură, pe care am subliniat-o deja.

Gusturile lui Hitler în materie de muzică și pictură, ca și de istorie și filosofie, erau determinate aproape exclusiv de patimile sale. La Obersalzberg, în fiecare seară după cină vedea două filme; favoritele lui erau operetele și cele muzicale; nu cele de călătorie și nici filmele despre natură sau documentarele (A. Speer, 1970). Am menționat deja că îl încântau filme ca *Fredericus rex*. În materie de muzică era pasionat aproape exclusiv de operete și de muzica lui Wagner, al cărui sentimentalism constituia un fel de tonic pentru el. Hanfstaengl îi cânta adesea câteva minute de Wagner, mai ales atunci când se simțea trist sau deprimat, iar Hitler reacționa ca la un medicament energizant.

Nu există dovezi că cel ce fusese odată pictor avea vreo pasiune serioasă pentru pictură. Prefera să privească exteriorul unui muzeu, arhitectura lui, mai degrabă decât să intre și să se uite la tablouri. Hanfstaengl face o descriere vie a vizitei la Kaiser Friedrich Museum din Berlin de la începutul anilor 1920. Prima pictură în fața căreia s-a oprit Hitler a fost *Bărbat cu coif de aur* a lui Rembrandt. „Nu-i așa că e unică?“ i s-a adresat el unui tânăr fiu de membru de partid pe care-l luase cu el. „Expresia lui soldățească eroică. Cu adevărat o luptă. Aici se poate vedea că Rembrandt a fost la urma urmei arian și germanic, chiar dacă uneori își alegea modelele din cartierul evreiesc din Amsterdam.“

Hitler, „pictorul“, în special copia vederi și gravuri; subiectele erau mai ales fațadele clădirilor („desen arhitectural“), dar și peisaje, portrete și ilustrații de reclame. Principiul care îl ghida era exclusiv acela al vandabilității și, așa cum am văzut, obișnuia să reia anumite schițe și acuarele care aveau căutare. Desenele și picturile lui au calitatea pe care o

aștepți de la un astfel de pictor. Erau plăcute, dar lipsite de viață și de amprenta personală. Cele mai bune creații ale sale par a fi schițele lui de arhitectură. Dar, chiar și atunci când nu copia, ca în vremea războiului, aveau un stil precis, calm și pedant; nu se simte în ele niciun impuls personal, deși erau „bine executate“ (A. Speer, 1970). Chiar Hitler a admis mai târziu că motivul pentru care picta era doar acela de a-și câștiga existența și că era doar un „pictor mărunt“ (*ein kleiner Maler).* Prietenului său fotograf, Hoffmann, i-a spus în 1944: „Nu vreau să fiu pictor. Am pictat doar ca să pot să mă întrețin și să studiez“ (W. Maser, 1971). Se poate trage concluzia că a fost doar un pictor comercial, un copist cu talent la desen; nu avea talent de mare pictor.[293]

Această impresie a lipsei de originalitate a lui Hitler este întărită dacă privim la cele mai bine de o sută de schițe aflate în posesia lui Speer. Chiar dacă nu am competența unui critic de artă, cred că nicio persoană cu sensibilitate psihologică nu poate să nu observe caracterul extrem de pedant și de lipsit de viață al acestor schițe. Există, de exemplu, un mic detaliu al unei schițe pentru interiorul unui teatru pe care Hitler l-a repetat de multe ori, practic fără nicio abatere; există repetări similare ale schiței unui obelisc. Uneori se poate vedea agresivitatea în intensitatea liniilor creionului, în vreme ce alte imagini sunt lipsite de orice expresie personală. Este foarte interesant faptul că aceste schițe (făcute între 1925 și 1940) sunt amestecate cu desene prozaice de submarine, tancuri și alte echipamente militare.[294]

Faptul că Hitler nu prea era interesat de pictură nu ar trebui să ne facă să presupunem că interesul lui pentru arhitectură nu era autentic. Acest lucru este foarte important pentru înțelegerea personalității lui Hitler, deoarece ar părea să fie singurul interes autentic din toată viața lui. Prin aceasta

înțeleg unul care nu era în primul rând narcisic, care nu era o manifestare a distructivității, care nu era contrafăcut. Nu este ușor, desigur, să judeci cât de autentice sunt interesele cuiva care este atât de obișnuit să mintă despre sine. Totuși cred că există suficiente date pentru a demonstra autenticitatea intereselor lui arhitecturale. Faptul cel mai important în această privință este entuziasmul nesecat al lui Hitler de a discuta planuri arhitecturale, relatate atât de viu de Speer; se poate vedea aici că era motivat de un interes real în altceva decât propria persoană. Nu ținea prelegeri, ci punea întrebări și se angaja într-o discuție autentică. Cred că în pasiunea sa pentru arhitectură, omul distructiv, însetat de putere și fără sentimente, se trezea la viață, chiar dacă, de fiecare dată, impactul total al caracterului său îl extenua pe Speer. Nu vreau să spun că Hitler era un alt om atunci când vorbea despre arhitectură, ci că era singura situație în care „monstrul“ era cel mai aproape de a fi uman.

Aceste considerații nu înseamnă că Hitler avea dreptate atunci când pretindea că circumstanțele externe îl forțaseră să renunțe la planul de a deveni arhitect. Am văzut că nu avea mare lucru de făcut pentru a atinge acest obiectiv, dar nu a făcut niciun efort pentru că era mai mânat de dorința lui de omnipotență și distrugere decât stimulat de dragostea pentru arhitectură. Presupunerea autenticității pasiunii lui pentru arhitectură nu exclude calitatea megalomană a interesului său sau prostul său gust. Așa cum remarcă Speer, preferința lui mergea către neobarocul anilor ’80 și ’90, reîncarnat în formele sale decadente din vremea împăratului Wilhelm al II-lea. Nu este surprinzător că gustul său era la fel de îndoielnic în arhitectură ca și în alte domenii. Gustul nu poate fi rupt de caracter; un individ brutal, primitiv, insensibil ca Hitler, orb la orice în afară de ceea ce îi putea fi lui de vreun folos, cu greu

poate să nu fie lipsit de gust. Totuși cred că este important de observat că interesul pentru arhitectură al lui Hitler a fost singurul element constructiv al caracterului său — poate singura punte care l-a ținut legat de viață.

Poleiala

Înțelegerea personalității lui Hitler necesită recunoașterea faptului că poleiala care acoperea substanța acestui om veșnic fără stare era aceea a unui om amabil, politicos, controlat, aproape timid. Era extrem de curtenitor cu femeile, nu uita niciodată să le aducă sau trimită flori la ocazii; le oferea prăjituri și ceai; nu se așeza înaintea secretarelor. Schramm, în introducerea la *Table Talks*, oferă o imagine vie a efectului pe care Hitler îl avea asupra mediului său: „Cercul de intimi avea impresia că «șeful» era foarte preocupat de bună starea celor din jurul lui, participând la bucuriile și necazurile lor. Astfel, de exemplu, se gândea mult înainte de zilele de naștere ce cadou ar face o mare plăcere (...)“. Doctorul H. Picker, tânărul care până să se alăture grupului de la masa lui Hitler

> îl percepuse pe Hitler doar de la distanță ca pe „omul de stat“, a fost puternic impresionat de umanitatea pe care Hitler o radia în cercul lui restrâns, de bunăvoința pe care o arăta celor mai tineri, de ușurința cu care râdea. (...) Da, în cercul lui, Hitler, omul fără familie ori prieteni era un bun „camarad“ — și învățase ce însemna camaraderia în Primul Război Mondial, folosind și mai apoi această înțelegere. Oamenii din jurul lui Hitler știau și cât de intens reacționa la femei frumoase și elegante. Cunoșteau și dragostea lui pentru copii; observaseră cât de atașat era de câinii lui și cât de mult se relaxa când putea să observe comportamentul acestor animale (H. Picker, 1965).

Hitler putea juca foarte bine acest rol al omului prietenos, amabil, drăguț și bun; și nu doar pentru că era un actor excelent, ci și pentru că îi plăcea rolul. Pentru el era foarte important să își amăgească cercul de prieteni cu privire la profunzimea propriei lui distructivități și, cel mai important, să

se amăgească pe sine.[295]

Cine poate ști dacă exista vreun element autentic de bunătate sau de bunăvoință în comportamentul lui Hitler? Ar trebui să presupunem că era, însă din ce am văzut despre caracterul lui, credem că mare parte din bunătatea lui era doar o poleială. Grija lui Hitler pentru zilele de naștere, de exemplu, contrastează cu comportamentul lui față de Eva Braun, cu care nu încerca să se poarte ca un gentleman. Cât despre râsul lui Hitler — se pare că Picker nu era suficient de sensibil să-i remarce trăsătura particulară. În privința atitudinii camaraderești din război, așa cum este prezentată de Picker-Hanfstaengl citează un raport scris de ofițerul superior al lui Hitler în care menționează că, deși Hitler era un soldat prompt și conștiincios, „a fost exclus de la promovări ulterioare din cauza atitudinii sale arogante față de camarazii săi și din cauza pupincurismului față de superiori“ (E. Hanfstaengl, 1970). În ce privește dragostea lui de copii — un sport practicat de mulți politicieni — Speer se îndoiește că era autentică.[296] Cât despre afecțiunea pentru câini, Schramm dezvăluie natura acestei afecțiuni: el scrie că Hitler ordonase construcția la sediul său a unui traseu cu obstacole, similar celor folosite la instrucția infanteriei, traseu în care câinii trebuiau să-și dovedească inteligența și curajul. Subofițerul care avea grijă de câini i-a arătat lui Schramm cât de repede puteau să execute comenzile de „sus“ și „jos“. Schramm comentează: „Am avut impresia că urmăream o mașină, nu un câine și m-am întrebat dacă, în antrenarea acestor câini, Hitler nu era dominat de dorința de a distruge voința acestui animal“ (H. Picker, 1965).

Schramm scrie că Hitler avea două fețe: cea prietenoasă și cea terifiantă — și că ambele erau autentice. Această idee este adesea exprimată când oamenii vorbesc despre „o personalitate de tip Jekyll-Hyde“, vrând să spună că ambele sunt autentice.

Dar această viziune nu este susținută din punct de vedere psihologic, mai ales de la Freud încoace. Diviziunea reală este între miezul inconștient al structurii de caracter și rolul pe care îl joacă cineva, inclusiv raționalizările, compensările și alte apărări care maschează realitatea de bază. Chiar și fără Freud, această viziune este adesea periculos de naivă. Cine n-a întâlnit oameni care nu păcălesc numai prin vorbă — ceea ce este minor —, ci și cu întregul lor comportament, cu felul lor de a fi, cu tonul vocii și gesturile lor? Mulți indivizi sunt destul de abili să ofere o reprezentație suficient de bună a personajului care pretind că sunt; sunt atât de pricepuți să joace un rol, încât păcălesc uneori chiar și oameni care nu sunt în niciun caz naivi în ale psihologiei. Lipsit de orice miez, de orice principii, valori sau convingeri autentice, Hitler putea „juca“ rolul gentlemanului amabil fără să fie conștient el însuși pe moment că acela era un rol.

Lui Hitler îi plăcea rolul acesta, nu numai pentru a păcăli; îi plăcea pentru că era legat de originea lui socială. Nu mă refer la faptul că tatăl său era un copil nelegitim și că mama lui nu avea educație, ci la situația socială atipică a familiei sale. Parte din cauza serviciului, parte din motive personale, tatăl său s-a mutat în diverse momente cu familia sa în cinci orașe diferite. Pe lângă asta, rolul său de funcționar vamal imperial îl separa cumva social de clasa mijlocie locală, deși din punct de vedere al veniturilor și poziției sociale era egalul lor. Astfel, familia Hitler nu a fost niciodată complet integrată în societatea de clasă mijlocie din diversele locuri în care au locuit. În plus, chiar dacă erau înstăriți, din punct de vedere cultural erau pe palierul de jos al vieții burgheze. Tatăl se trăgea dintr-un mediu social inferior, era interesat doar de politică și albine și își petrecea la cârciumă mare parte din timpul său liber; mama nu avea educație și era interesată doar de familia ei. Ca tânăr

ambițios și orgolios, Hitler se simțise probabil nesigur din punct de vedere social și își dorise să se numere printre palierele mai bogate și mai prospere ale clasei mijlocii. Chiar și la Linz jinduia la haine elegante și, în plimbările lui, se îmbrăca îngrijit și purta baston. Maser consemnează că la München purta o ținută de seară (papion alb) și că avea costumele întotdeauna impecabile, niciodată ponosite. Mai târziu, uniforma a rezolvat problema hainelor, dar manierele se doreau a fi cele ale unui burghez bine educat. Florile, gusturile în ce privește decorarea casei și purtarea sa dezvăluiau încercarea oarecum forțată de a demonstra că „s-a ajuns“. Hitler era un adevărat *burgeois-gentilhomme; un nouveau riche* dornic să arate că este un gentleman.[297] Disprețuia clasele de jos pentru că trebuia să dovedească faptul că nu este unul dintre ei. Hitler era un dezrădăcinat; nu atât pentru că era un austriac care făcea pe neamțul, ci pentru că nu aparținea niciunei clase sociale. Nu făcea parte din clasa muncitoare; și nici din burghezie. Era un însingurat și din punct de vedere social, nu numai psihologic. Singurele origini pe care le putea percepe erau cele mai arhaice — acelea de rasă și de sânge.

Admirația lui Hitler pentru înalta clasă nu era în niciun caz un fenomen rar; găsim aceeași atitudine — uneori profund refulată — la astfel de lideri socialiști din aceeași perioadă, ca, de exemplu, la Ramsay MacDonald. Astfel de oameni se trăgeau din clasa mijlocie săracă și dorința lor intimă era să fie „primiți“ de înalta societate, de industriași și generali. Hitler era mai puțin umil; el voia să-i oblige pe cei care dețineau adevărata putere să o împartă cu el și chiar, într-un sens mai formal, să i se supună lui. Hitler, rebelul, conducătorul unui partid al *muncitorilor,* era înamorat de bogați și de stilul lor de viață, în ciuda multelor sale afirmații împotriva lor de dinainte de a ajunge la putere. Hitler, omul cumsecade, era un rol; reală

era dorința lui de „apartenență“ și de a fi un „gentleman“. Într-un fel, Hitler era o figură grotescă: un om condus de patima de a distruge, un om lipsit de compasiune, un vulcan de patimi arhaice — care încerca să pară un gentleman bine-crescut, politicos, chiar inofensiv. Nu este de mirare că a putut păcăli pe mulți pe care, din diverse motive, nu îi deranja să fie păcăliți.

Un simbol grotesc al amestecului de burghez corect și criminal este căsătoria lui cu Eva Braun în buncăr, cu puțină vreme înainte să moară. Căsătoria formală a reprezentat cea mai mare distincție pe care Hitler, micul burghez, i-o putea conferi amantei lui și cea mai mare realizare pentru ea, ale cărei valori erau în întregime norme tradiționale, burgheze. Totul a fost foarte corect; trebuia găsit funcționarul de stare civilă autorizat să oficieze căsătorii; asta a durat multe ore pentru că era foarte greu să găsești un judecător de pace în acea mică parte a Berlinul care nu era încă ocupată de trupele sovietice. Dar Comandantul Suprem nu a simțit că putea schimba regulile acestei proceduri birocratice numind pe unul dintre cei prezenți ca judecător de pace. A trebuit să aștepte ore întregi până a sosit funcționarul cuvenit. Ceremonia căsătoriei a fost îndeplinită întocmai, s-a servit șampanie. Hitler, „gentlemanul“, acționase corect — exprimând totuși limpede ideea că numai moartea iminentă îl făcuse să-și oficializeze relația cu amanta lui. (Cu un minimum de considerație, ca să nu mai vorbim de afecțiune, ar fi putut face acest gest cu câteva săptămâni mai devreme.) Hitler și criminalul funcționaseră ca și până atunci. Nici măcar căsătoria cu Eva nu l-a împiedicat să-l execute pe fratele acesteia pentru presupusă trădare. Cu puțină vreme înainte, își condamnase la moarte medicul, pe doctorul Karl Brandt, care-i fusese loial din 1934, în fața curții marțiale compusă din Goebbels, generalul SS Berger și liderul tineretului nazist, Axmann, cu Hitler atât în rol de „procuror“,

cât și de autoritate supremă. Motivul condamnării la moarte pe care a insistat Hitler era că Brandt își lăsase familia în Thuringia să fie „călcată de americani“ în loc să-i fi adus la Obersalzberg; exista suspiciunea că Brandt își folosea soția drept curier în comunicarea cu americanii. (Himmler, care la vremea aceea încerca și el să intre în grațiile americanilor, i-a salvat viața lui Brandt.)

Indiferent de motivele sociale și personale ale aparenței lui Hitler, această poleială era și un bun de mare valoare. L-a ajutat să-i păcălească pe liderii militari, industriali și politici naționaliști ai Germaniei, precum și pe mulți politicieni din alte țări care ar fi putut fi îndepărtați de brutalitatea și distructivitatea lui. Cu siguranță că mulți au văzut dincolo de această fațadă, dar încă și mai mulți nu, și astfel s-a creat un climat favorabil care i-a permis lui Hitler să-și urmeze calea distrugerii.

Voință slabă, simț deficitar al realității

Hitler însuși considera că cea mai mare calitate a lui era voința neclintită. Dacă avea sau nu dreptate, depinde de ce înțelege fiecare prin „voință“. Dacă ne uităm la cariera lui, o primă privire ar părea să arate că era, într-adevăr, un om cu o voință extraordinară. Obiectivul lui era să ajungă mare și, în ciuda faptului că fusese un nimeni, în doar douăzeci de ani își îndeplinise obiectivele dincolo de orice așteptare ar fi avut. Nu este oare nevoie de o voință extraordinară pentru a atinge un astfel de scop?

Această noțiune devine, totuși, chestionabilă dacă ne amintim cât de puțină voință avea în copilărie și tinerețe. Am văzut că era leneș, indisciplinat și nu era dornic să facă niciun efort. Nu este ceea ce ne-am aștepta să descoperim la o ființă înzestrată cu o voință puternică. Realitatea este că ceea ce

Hitler numea „voința“ lui erau patimile care-l înflăcărau și care îl mânau fără odihnă să-și afle împlinirea. Voința lui era la fel de nemărginită și de crudă precum cea a unui copil de șase ani, cum spunea Speer. Despre un copil de șase ani, incapabil de compromis și care face o criză când se simte frustrat, s-ar putea spune că are o „voință“ puternică, dar ar fi mai corect să spunem că este condus de impulsuri și incapabil să tolereze frustrarea. Când nu avea nicio ocazie de a-și atinge scopul, Hitler nu făcea decât să lase să treacă timpul, să lenevească și nu făcea decât strictul necesar ca să-și asigure traiul. În anii de dinaintea Primului Război Mondial nu avea nici cea mai vagă idee despre cum își va atinge obiectivul. Dacă n-ar fi fost situația politică de după război, probabil că ar fi continuat să o ducă așa în derivă, luându-și poate câte un serciviu neînsemnat, deși asta i-ar fi fost greu din cauza lipsei de disciplină. Cea mai bună șansă profesională ar fi fost ca vânzător al vreunui produs de calitate îndoielnică al cărui succes depinde mai ales de forța de persuasiune. Dar așteptarea i-a fost răsplătită; dorințele lui fantastice și marele lui talent de convingere s-au potrivit cu realitatea socială și politică. Ofițerii reacționari l-au angajat nu numai ca să-i spioneze pe alți soldați, ci și ca să-i convertească la ideile reacționare, militariste. Din aceste începuturi firave, Hitler a devenit supervânzătorul unei mărfi pentru care exista mare cerere din partea „băieților“ dezamăgiți și frustrați și de a cărei vânzare erau interesate vital în primul rând armata și apoi alte grupuri puternice — era vorba despre o ideologie naționalistă, anticomunistă, militaristă. Când și-a dovedit succesul în această operațiune, părți considerabile dintre industriașii și bancherii germani l-au susținut financiar în așa măsură, încât i-au permis să ajungă la putere.

Slăbiciunea voinței lui Hitler se vede în ezitarea și îndoiala

în fața diverselor decizii de luat, fapt comentat de mulți observatori. Avea tendința, vizibilă la mulți oameni cărora le lipsește o voință puternică, de a lăsa lucrurile să ajungă într-un punct în care nu mai avea nevoie să ia vreo decizie pentru că decizia se impunea singură; dar acest lucru nu se întâmplă de la sine. Hitler ațâța focul, închidea din ce în ce mai multe căi de retragere și aducea întreaga situație într-un punct de fierbere în care *trebuia* să acționeze astfel. Cu tehnica lui de autoamăgire s-a eliberat de dificultatea de a trebui să decidă. „Decizia“ lui era de fapt supunerea în fața unui inevitabil *fait accompli*[298], dar unul conceput de el. Ca să dăm doar un exemplu: pare îndoielnic să fi vrut inițial să ocupe Polonia pentru al cărei lider reacționar, colonelul Beck, avea o mare simpatie. Dar când Beck a respins cererile mai blânde ale lui Hitler, acesta din urmă s-a înfuriat și a înfierbântat situația cu Polonia până la un punct în care nu mai exista nicio altă soluție decât războiul.

Odată ce Hitler alegea un drum, îl urma cu o hotărâre neclintită și cu ceea ce *s-ar putea* numi o „voință de fier“ de a învinge. Pentru a înțelege această aparentă contradicție trebuie să cercetăm, oricât de sumar, conceptul de voință. În primul rând, este util să facem diferența dintre „voință rațională“ și „voință irațională“. Prin voință rațională înțeleg efortul energetic de a atinge un obiectiv dorit rațional; aceasta necesită realism, disciplină, răbdare și depășirea comodității. Prin voință irațională înțeleg o aspirație pătimașă, hrănită de energia pulsiunilor iraționale cărora le lipsesc calitățile cerute de voința rațională.[299] Voința irațională este ca râul care rupe un baraj; este puternică, dar nu se află în stăpânirea omului; el este sclavul ei, mânat de ea, forțat de ea. Voința lui Hitler era, într-adevăr, puternică, dacă o înțelegem ca voință irațională. Dar voința lui rațională era slabă.

În plus față de această slăbiciune a voinței, o altă trăsătură a lui Hitler tindea să submineze ceea ce celelalte talente ale lui îl ajutau să obțină: simțul deficitar al realității. Contactul fragil cu realitatea, așa cum am văzut, era deja evident la Hitler în fascinația sa pentru jocul de-a războiul cu băieții până la șaisprezece ani. Această lume a fanteziei era pentru el mult mai reală decât lumea reală. Planul lui de a deveni artist nu avea legătură cu realitatea — era mai mult o reverie — iar activitatea lui de pictor comercial nu se potrivea în niciun caz cu viziunea lui. Nici oamenii nu erau cu adevărat reali pentru el; toți erau instrumente; el nu reușea să intre în contact cu lumea, deși era adesea un fin observator.[300] Totuși, deși nu Hitler nu putea percepe corect realitatea, nici nu trăia complet într-o lume a fanteziei. Lumea lui era un amestec straniu de realitate și fantezie în care nimic nu era în întregime real și nimic nu era complet ireal. În unele cazuri, în special în revelațiile sale cu privire la motivațiile oponenților săi, dovedea o apreciere remarcabilă a realității. Nu era impresionat de ceea ce *spuneau* oamenii, ci de ceea ce recunoștea ca fiind motivațiile lor reale — implicite sau nici măcar pe deplin conștiente. Un bun exemplu este evaluarea sa cu privire la conduita politică franco-britanică. Se poate spune că într-un anumit sens victoria lui Hitler a început odată cu refuzul Marii Britanii de a respecta decizia Ligii Națiunilor cu privire la o blocadă efectivă a Italiei după ce Mussolini își începuse atacul asupra Etiopiei, în 1935–1936. Prin tot felul de subterfugii, Italia a continuat să primească țiței, care era o necesitate vitală pentru continuarea războiului, în vreme ce Etiopia se confrunta cu mari dificultăți de a obține armament de peste hotare. Următorul eveniment care l-a încurajat pe Hitler a fost abordarea Războiului Civil din Spania, din 1936–1939. Marea Britanie a împiedicat guvernul constituțional al Spaniei să importe armament pentru apărarea

sa, iar guvernul francez, condus de socialistul Blum, nu a îndrăznit să intervină fără aprobarea Marii Britanii. Oricum, comitetul puterilor democratice care era însărcinat cu impunerea nonintervenției în Spania nu a făcut nimic pentru a-i împiedica pe Hitler sau Mussolini să-și continue intervenția militară în favoarea lui Franco.[301] Următorul eveniment a fost eșecul francezilor și britanicilor de a se opune ocupării de către Hitler a Renaniei demilitarizate în 1936, într-o vreme când armata germană era complet nepregătită pentru război. (Hitler a remarcat în *Convorbiri în jurul mesei* [H. Picker, 1965] că, dacă Franța ar fi avut un om de stat adevărat la vremea aceea, francezii s-ar fi opus ocupației Renaniei.) Ultimul pas, vizita lui Chamberlain pentru a-i cere moderație lui Hitler, nu mai era necesar pentru a-i confirma lui Hitler convingerea că Marea Britanie și Franța nu doreau să facă ce spuneau. În acest caz, Hitler a dovedit o înțelegere realistă a comportamentului uman, precum inteligența a unui abil negustor de cai care se prinde când celălalt blufează. Ce nu a văzut Hitler a fost realitatea *politică* și economică mai largă. Nu a reușit să aprecieze interesul tradițional al Marii Britanii în echilibrul puterilor pe continent; nu a observat că Chamberlain și cercul lui nu reprezentau interesele politice ale tuturor conservatorilor, cu atât mai puțin opinia publică a întregii populații britanice. S-a bazat pe opinia lui Joachim von Ribbentrop, un om cu o inteligență agilă, dar foarte superficială, complet nepregătit să înțeleagă complexitatea politică, economică și socială a sistemului britanic.

Același eșec al gândirii realiste se vede în lipsa oricăror cunoștințe corecte despre Statele Unite și în greșeala de a nu încerca să se informeze. Toate relatările relevante sunt în acord când susțin că el se mulțumea cu idei superficiale, cum că americanii erau prea blegi ca să fie buni soldați, că America era

condusă de evrei, că guvernul american nu ar îndrăzni să intre într-un război deoarece țara era atât de copleșită de conflicte încât ar fi putut izbucni o revoluție.

Strategia lui Hitler arată în egală măsură o lipsă de obiectivitate și de apreciere corectă a realității. În analiza sa bine documentată și pătrunzătoare, P.E. Schramm (1965) subliniază acest defect al abordării strategice a lui Hitler. Schramm nu încearcă să minimalizeze meritele de strateg ale lui Hitler și menționează trei exemple (după generalul A. Jodl) de planuri curajoase și ingenioase. Dar după 1942, judecata lui Hitler în chestiuni militare a devenit deficitară. A făcut exact ce făcuse cu materialul de lectură; el alegea din rapoartele militare datele care se potriveau cu planurile lui și nu dădea atenție acelora care l-ar fi făcut să se îndoiască de ele. Ordinele sale de a nu se retrage, care au dus la catastrofa de la Stalingrad și la pierderi masive de vieți în multe alte părți ale frontului, sunt caracterizate de Schramm ca „din ce în ce mai nesăbuite“. Planurile lui pentru ultimul atac ofensiv din Ardeni au omis să ia în calcul factori importanți în situația tactică reală. Schramm remarcă faptul că strategia lui Hitler era una de „prestigiu“ și de „propagandă“. Lipsa de realism l-a făcut să nu vadă pe deplin că războiul și propaganda sunt determinate de legi și principii diferite. Îndepărtarea lui Hitler de realitate devine manifestă în mod grotesc atunci când, pe 24 aprilie 1945, cu două zile înainte să se sinucidă, după ce își plănuise deja sfârșitul, a dat un ordin prin care „deciziile fundamentale trebuie aduse la cunoștința Führerului cu 36 de ore înainte [de punerea lor în aplicare]“ (P.E. Schramm, 1965).

Combinația de voință slabă a lui Hitler cu simțul lui deficitar al realității conduce la întrebarea dacă el chiar a vrut să învingă sau dacă, inconștient și în ciuda tuturor aparențelor contrare, nu cumva pornise pe un drum către catastrofă. Mai

mulți observatori foarte sensibili au exprimat îndoieli serioase că ar fi putut fi vorba de a doua posibilitate. C. Burckhardt, unul dintre cei mai fini observatori ai lui Hitler, scrie: „Nu este deloc forțat să presupunem că latura de ură insațiabilă care funcționa în el [Hitler] era conectată în zone inconștiente ale ființei sale cu certitudinea mascată, dar întotdeauna prezentă, că sfârșitul urma să fie marcat de cel mai groaznic eșec și de dispariția personală, așa cum s-a întâmplat de fapt în cancelaria Reichului, pe 30 aprilie 1945“ (C. Burckhardt, 1965). Speer relatează că, în anii de dinaintea războiului, când Hitler discuta despre planurile lui arhitectonice cu atâta entuziasm, avea un sentiment difuz că Hitler nu credea cu adevărat în realizarea lor; nu era o convingere clară, ci doar un fel de intuiție pe care a avut-o.[302] J. Brosse își exprimă aceeași idee; el ridică întrebarea dacă Hitler chiar a crezut vreodată în victoria finală, sau dacă chiar și-a dorit-o cu adevărat (J. Brosse, 1972). Pe baza propriei mele analize asupra lui Hitler am ajuns la o concluzie similară. Mă întreb dacă un om cu o distructivitate atât de intensă și copleșitoare ar fi putut dori, în adâncul ființei lui, munca constructivă pe care o presupunea victoria. Desigur, Burckhardt, Speer, Brosse și cu mine nu descriem partea conștientă a minții lui Hitler. Presupunerea că nici nu a crezut și nici nu a dorit să-și împlinească visurile artistice și politice se referă la ceea ce trebuie considerat complet inconștient; fără conceptul de motivații inconștiente, afirmația că Hitler ar fi putut să nu dorească să învingă pare absurdă.[303]

Hitler a fost un jucător de noroc; a pariat viețile tuturor germanilor precum și propria viață. Când jocul s-a terminat și a pierdut, nici măcar nu mai era loc de regrete. Avusese tot ceea ce își dorise întotdeauna: putere și satisfacerea urii sale și a poftei de distrugere. Înfrângerea nu-i putea lua această satisfacție. Megalomanul și distructivul nu pierduse cu

adevărat. Cei care au avut de pierdut au fost milioanele de ființe umane — germani, cetățeni ai altor națiuni și minorități rasiale — pentru care moartea în luptă a fost cea mai blândă suferință. Dat fiind că Hitler era lipsit de orice compasiune, suferința lor nu i-a provocat nicio durere sau remușcare.

În analiza lui Hitler am descoperit un număr de trăsături patologice grave: am presupus prezența unui sindrom semiautist în copilărie; am descoperit un narcisism extrem, o lipsă de contact cu ceilalți, deficiențe în perceperea realității, o necrofilie intensă. Se poate presupune în mod legitim prezența unei tendințe psihotice, poate schizofrene, la el. Dar asta înseamnă că Hitler era „nebun“, că suferea de psihoză sau paranoia, așa cum se afirmă uneori? Cred că răspunsul este unul negativ. În ciuda tendințelor nebunești, era suficient de sănătos cât să-și urmărească scopurile hotărât și — pentru o vreme — cu succes. Cu toate erorile de judecată pe care le-a făcut din pricina narcisismului și distructivității sale, nu se poate nega că era un demagog și un politician remarcabil de abil care nu a arătat în niciun moment reacții psihotice clare. Chiar și în ultimele lui zile, când era un om distrus fizic și psihic, și-a păstrat cumpătul. Cât despre tendințele lui paranoice, suspiciunile lui aveau o bază realistă suficient de bună — cum demonstrează diversele comploturi împotriva lui — încât cu greu s-ar putea numi o manifestare paranoică. Cu siguranță, dacă Hitler ar fi acuzat în fața unei instanțe de judecată, chiar și cea mai imparțială, o pledoarie bazată pe nebunia lui nu ar fi avut nicio șansă. Totuși, deși în termeni convenționali Hitler nu era psihotic, în termeni dinamici, interpersonali, era un om foarte bolnav. Întreaga chestiune dacă Hitler poate fi considerat nebun este îngreunată de dificultatea discutată mai devreme despre valoarea discutabilă a etichetelor psihiatrice; afirmații despre diferența între o

tendință psihotică și o psihoză în toată regula își pot avea utilitatea în justiție pentru a decide dacă o persoană trebuie trimisă la închisoare sau la ospiciu, dar, în ultimă instanță, avem de-a face cu procese interpersonale care sfidează astfel de diagnostice. Dar analiza clinică nu trebuie folosită pentru a umbri problema *morală* a răului. Tot așa cum există oameni „sănătoși“ buni și răi, tot astfel există nebuni răi și nebuni benigni. Răul trebuie văzut pentru ceea ce este și judecata morală nu trebuie suspendată prin diagnosticul clinic. Dar chiar și cel mai rău om este o ființă umană și reclamă compasiunea noastră.

În încheierea acestei analize a caracterului lui Hitler sunt utile câteva cuvinte cu privire la scopul includerii în acest studiu a acestui material extins, ca și a celui despre Himmler. Pe lângă scopul teoretic evident de a clarifica conceptul de sadism și necrofilie prin prezentarea de ilustrări clinice, am avut încă un scop: acela de a arăta principala aberație care îi împiedică pe oameni să îi descopere pe potențialii Hitleri înainte ca ei să-și arate adevăratele fețe. Această aberație constă în credința că un om cu adevărat rău și distructiv trebuie să fie un diavol — și să arate ca el; că trebuie să fie lipsit de orice trăsătură pozitivă; că trebuie să poarte semnul lui Cain atât de vizibil încât oricine să-i poată recunoaște distructivitatea de la distanță. Există astfel de diavoli, dar sunt rari. Așa cum am arătat mai devreme, mult mai adesea, o persoană foarte distructivă va avea o aparență de bunătate, amabilitate, dragoste de familie, de copii, de animale; va vorbi despre idealurile și bunele sale intenții. Dar nu numai atât. Nu există om care să fie complet lipsit de orice bunătate, de orice intenție bună. Dacă ar exista, ar fi la granița nebuniei, cu excepția, desigur, a „idioților morali“ congenitali. *Așadar, câtă vreme vom crede că omul rău are coarne, nu vom descoperi niciunul.*

Presupunerea naivă că un om rău este ușor de recunoscut duce la un mare pericol: eșecul de a-i recunoaște pe oamenii răi înainte ca ei să-și înceapă opera de distrugere. Cred că majoritatea oamenilor nu au caracterul intens distructiv al lui Hitler. Dar dacă s-ar estima că astfel de persoane constituie 10 la sută din populație, atunci ar fi destui cât să fie periculoși dacă ajung să aibă influență și putere. Cu siguranță, nu orice individ distructiv va deveni un Hitler, pentru că i-ar lipsi talentele lui Hitler; ar putea deveni doar un membru eficient din SS. Dar, pe de altă parte, Hitler nu era un geniu, iar talentele lui nu erau unice. Ceea ce a fost unic a fost situația socio-politică în care s-a putut ridica; probabil că există printre noi sute de Hitleri care ar ieși la iveală dacă le-ar sosi momentul istoric.

A analiza, cu obiectivitate și fără patimă, o figură precum cea a lui Hitler nu este un gest dictat doar de rigurozitatea științifică, ci și de necesitatea învățării unei lecții importante pentru prezent și pentru viitor. Orice analiză care distorsionează imaginea lui Hitler, privându-l de umanitatea lui, nu va face decât să intensifice tendința noastră de a fi orbi față de potențiali Hitleri, când aceștia nu au coarne.

---

[261] În descrierea părinților lui Hitler și a primilor săi ani, a copilăriei și tinereții sale mă bazez în special pe două cele mai importante lucrări despre începuturile sale, excelentele cărți ale lui B.F. Smith (1967) și W. Maser (1971). Am folosit și A. Kubizek (1954) și A. Hitler (1997). Cartea lui Hitler servește în mare măsură unor scopuri propagandistice și conține multe neadevăruri; cu mai multă precauție trebuie citit Kubizek, prietenul din tinerețe al lui Hitler, care l-a admirat la fel de mult pe vremea când era tânăr ca și atunci când ajunsese la putere. Maser, deși istoric, nu inspiră întotdeauna încredere în ce privește utilizarea surselor sale. Smith este de departe sursa cea mai obiectivă și de încredere pentru tinerețea lui Hitler.

[262] Așa cum am arătat mai înainte, cercetătorii autismului infantil au identificat intruziunea ca o condiție a apariției autismului.

[263] Există două abordări psihanalitice care încearcă să explice caracterul malefic al lui Hitler: (1) psihanaliza clasică tradițională a lui W.C. Langer (1972), scrisă inițial în 1943 ca raport pentru Oficiul de Servicii Strategice și clasificată ca „Secret“; (2) studiul lui J. Brosse (1972). Analiza lui Langer, mai ales într-o vreme când erau disponibile puține informații despre viața lui Hitler, are câteva observații foarte bune, deși este în mare măsură limitată de cadrul lui teoretic de referință. Langer subliniază că atașamentul timpuriu al lui Hitler față de mama sa a condus la formarea unui complex Oedip extrem de intens (adică dorința de a-și elimina tatăl) și, mai mult, că foarte probabil Hitler și-a surprins părinții în timpul actului sexual și a fost cuprins de indignare față de tatăl său pentru „brutalitatea“ lui și față de mama sa pentru „trădarea“ ei. Dat fiind că se presupune că toți băieții au un complex Oedip și că și-au surprins părinții în timpul actului sexual (în special în cazul claselor sociale cu spațiu locativ mai limitat decât al clasei mijlocii), este greu de înțeles de ce o condiție practic universală ar trebui să explice un caracter particular, ca să nu mai spunem de unul atât de anormal ca acela al lui Hitler.

Studiul psihanalitic al lui Hitler elaborat de J. Brosse beneficiază de mai mult material și este foarte precis; Brosse a recunoscut limpede ura față de viață a lui Hitler și în această privință ajunge la concluzii similare cu cele din cea de față. Singurul element care întunecă lucrarea lui Brosse este nevoia lui de a-și exprima descoperirile în termenii teoriei libidoului. El merge un pas mai departe de teoria convențională a complexului Oedip și a „scenei primitive“. Forța cea mai profundă, mai mobilizatoare, mai inconștientă a lui Hitler „consta în uciderea mamei falice, adică nu doar eliminarea tatălui, ci și a mamei — a tatălui și mamei uniți în actul sexual. (…) Ceea ce vrea să anihileze este nu atât nașterea sa, ci concepția sa, care este, cu alte cuvinte, «scena primară», originară, actul sexual al părinților săi; și nu este vorba despre scena pe care copilul ar fi putut să o surprindă, ci aceea care a avut loc înainte ca el să existe (…) la care a fost prezent în imaginație și, retrospectiv, la care a fost într-o anumită măsură potențial prezent, dat fiind că era vorba de concepția lui. (…) Ura împotriva vieții nu este decât ura împotriva actului prin care părinții i-au dat viață. (…)“ (J. Brosse, 1972. Aceasta, ca și citatele ulterioare din Brosse, este traducerea mea.) Ca descriere simbolică, suprarealistă a urii totale împotriva vieții, această imagine are meritele ei. Dar ca analiză factuală a cauzei urii lui Hitler împotriva vieții merge până la granițele absurdului.

Am încercat o scurtă analiză a caracterului lui Hitler pornind de la concepția

caracterului dictatorial sadomasochist fără să tratez totuși povestea copilăriei lui Hitler (E. Fromm, 1998). Cred că ceea ce am scris atunci este în continuare valabil, doar că sadismul lui Hitler este secundar în comparație cu necrofilia sa, pe care o tratez în analiza ce urmează.

[264] S-ar putea argumenta, desigur, că dovezile nu ne înfățișează și dezamăgirea și resentimentul inconștient. Dar un astfel de argument nu are valoare câtă vreme nu putem vedea nicio urmă de așa ceva. Singura bază ar fi presupunerea dogmatică după care nașterea unui frate trebuie să aibă un astfel de efect. Aceasta conduce la un cerc vicios în care se ia drept fapt ceea ce teoria consideră necesar și apoi se pretinde că teoria este confirmată de fapte.

[265] Dat fiind că Kubizek era un admirator al lui Hitler și când era tânăr, ca și mai târziu, când Hitler se afla la putere, este imposibil de spus dacă faptele pe care le relatează sunt adevărate, cu excepția situației când sunt coroborate cu alte surse; propriile lui „impresii“ sunt mult distorsionate în favoarea lui Hitler. Maser oferă o descriere încă și mai strălucitoare a bunătății iubitoare a lui Hitler față de mama lui și a disperării lui la moartea ei. Descrierea lui Maser se bazează pe o declarație pe care medicul evreu E. Bloch, care a tratat-o pe mama lui, a scris-o treizeci și unu de ani mai târziu, în 1938, pentru autoritățile naziste. Cu tot respectul pentru memoria doctorului Bloch, o declarație scrisă de un evreu, în 1938, pentru naziști cu greu ar putea să fie considerată imparțială, ci motivată mai degrabă de încercarea de a obține favoruri; aceasta este de înțeles din punct de vedere uman, dar privează documentul de orice valoare ca izvor istoric. Faptul că istoricul Maser nici măcar nu pune sub semnul întrebării validitatea declarației lui Bloch este un exemplu pentru multele defecte grave ale metodei sale de utilizare a surselor, dintre care pe unele le voi menționa mai departe.

[266] Profesorul său, E. Huemer, a declarat despre fostul său elev atunci când a depus mărturie pentru el după puciul eșuat de la München: „Hitler era categoric talentat, chiar dacă unilateral, dar nu avea autocontrol; de asemenea, era considerat cel puțin încăpățânat, neascultător, certăreț și irascibil și cu siguranță îi era greu să se adapteze la rigorile unei instituții școlare. Și nici nu era foarte harnic; dacă ar fi fost, ar fi avut rezultate cu mult mai bune, date fiind talentele lui incontestabile“ (W. Masters, 1971).

[267] Afirmațiile lui Hitler din *Mein Kampf* despre sărăcia lui sunt absolut false.

[268] În încercarea sa de a demonstra seriozitatea lui Hitler cu privire la studiul artei, Maser relatează că Hitler a luat lecții de la un sculptor, profesorul de liceu Panholzer. Dar singura dovadă pentru această afirmație pe care o prezintă este o

scrisoare a mamei proprietăresei lui Hitler către profesorul de scenografie Roller în care îl ruga să-l primească pe Hitler și să-l sfătuiască. Maser nu oferă nicio confirmare pentru a arăta care a fost rezultatul vizitei — în cazul în care aceasta chiar a avut loc. El menționează doar că treizeci de ani mai târziu Hitler l-a numit pe Panholzer (după construcția gramaticală a frazei lui Maser ar trebui citit Roller) profesorul său. Acesta este unul dintre multele exemple când Maser folosește o declarație a lui Hitler despre sine ca dovadă suficientă. Dar cum ar fi putut Maser să știe că Hitler a lucrat la atelierul lui Panholzer „într-o manieră disciplinată și ordonată“ rămâne un mister, la fel ca motivul pentru care viitorul pictor și arhitect ar fi vrut să învețe de la un sculptor (W. Maser, 1971).

[269] Descrierea ce urmează se bazează cu precădere pe B.F. Smith (1967).

[270] Din ampla literatură despre viața lui Hitler între anii 1914 și 1946, am folosit mai ales A. Speer (1970) și W. Maser (1971), pe acesta din urmă, totuși, cu mai multă prudență, așa cum deja am afirmat în legătură cu relatările lui despre tinerețea lui Hitler. De asemenea, foarte multă informație și înțelegere am obținut din numeroasele comunicări personale ale lui Albert Speer. (Speer a regretat sincer participarea sa la regimul nazist și îl cred atunci când afirmă că a devenit un cu totul alt om.) Alte izvoare valoroase sunt: P.E. Schramm (1965) și H. Krausnick *et al.* (1968), ambele importante pentru că menționează multe surse remarcabile, și acele *Convorbiri în jurul mesei* [*Table Talks* — cf. H. Picker, 1963] ale lui Hitler, cu o „Introducere“ semnată de Schramm, o sursă excelentă. Am folosit de asemenea lucrarea lui E. Hanfstaengl (1970), dar cu mare prudență. *Mein Kampf* (1997) a lui Hitler însuși nu mi-a servit ca sursă istorică. Am consultat multe alte cărți și unele dintre acestea sunt și ele citate în text.

[271] Acest citat, precum și altele din surse în limba germană sau franceză, sunt traduse de mine.

[272] Note scrise de mână ale fostului ofițer superior și apoi aghiotant al lui Hitler, consulul general Fritz Wiedeman (în rezervă). Afirmațiile lui Hitler au fost făcute aproape în aceeași zi în care Goering ordonase înființarea unui „Birou Central“ pentru emigrarea evreilor, care urma să fie condus de Eichmann. Eichmann elaborase deja o metodă de expulzare a evreilor. H. Krausnick *et al.* (1968) sugerează că lui Hitler nu-i plăcuse această soluție mai puțin extremă, dar fusese de acord „pentru că era singura soluție practică la acel moment“.

[273] Vezi discuția noastră anterioară despre Germania ca simbol matern.

[274] A. Speer, comunicare personală.

[275] Aceasta este o manifestare elocventă a caracterului său „oral-sadic“, abuziv.

[276] Speer relatează că la dineurile de la Berlin conversațiile nu erau cu nimic mai puțin banale și plictisitoare și că Hitler „nici măcar nu încerca să mascheze frecventele repetiții care erau atât de plictisitoare pentru ascultătorii săi“ (A. Speer, 1970).

[277] În *Convorbirile în jurul mesei* cu generalii la sediul său între 1941 și 1942, Hitler făcea în mod evident un efort mai mare de a-și impresiona musafirii cu erudiția și cunoștințele sale. Aceste conversații erau monologuri interminabile despre toate subiectele posibile. Era același Hitler care vorbea în fața însinguraților de la azil. Dar acum publicul era format din conducătorii armatei germane; încrederea în sine îi crescuse considerabil și aria (dar nu și profunzimea) cunoștințelor sale se lărgise prin anii de lecturi. Totuși, în ultimă analiză, schimbarea este doar superficială.

[278] Afirmația lui Maser este confirmată și de Speer într-o comunicare personală.

[279] Afirmația lui Maser se bazează pe autoritatea generalului W. Warlimont (1964).

[280] A. Speer, comunicare personală.

[281] A. Speer, comunicare personală.

[282] Cf. discuția despre narcisism din capitolul 9.

[283] Cf. W. Masser (1971). J. Brosse (1972), deși admite că nu existau dovezi directe în acest sens, își bazează presupunerea că Hitler ar fi avut puternice tendințe homosexuale pe argumentul încâlcit că acest lucru era probabil deoarece avea tendințe paranoice, justificarea lui bazându-se pe presupunerea lui Freud a strânsei legături dintre paranoia și homosexualitatea inconștientă.

[284] Din păcate, Hanfstaengl nu este un martor de încredere. Autobiografia sa este în mare măsură în interesul propriu; el încearcă să se prezinte ca pe un om care a încercat să exercite o influență bună asupra lui Hitler și care, după ruptura sa de acesta, a devenit un „sfătuitor“ al președintelui Roosevelt — o pretenție oarecum exagerată. Totuși, în descrierea pe care o face relațiilor lui Hitler cu femeile putem să-i admitem o credibilitate limitată câtă vreme acest subiect nu-i servea la amplificarea propriei staturi politice.

[285] Sediul partidului nazist la München. (*N.t.*)

[286] A. Speer, comunicare personală.

[287] Traducerea mea.

[288] În ebraică, termenul *norah* are același dublu înțeles; este folosit ca un atribut pentru Dumnezeu și reprezintă o atitudine arhaică în care Dumnezeu este în același timp oribil și sublim.

[289] A. Speer, comunicare personală.

[290] Trebuie să lăsăm deschisă întrebarea dacă exploziile temperamentale ale lui Hitler

erau rezultatul unor factori neurofiziologici organici sau dacă astfel de factori coborau, cel puțin, pragul pentru înfuriere.

[291] Cf. H.S. Ziegler (1965); de asemenea, H.S. Ziegler, ed. (1970). Conform unor surse diverse, se prevede apariția în viitorul apropiat în Germania, Anglia și Statele Unite a unui număr de cărți și articole care vor încerca să prezinte o imagine cosmetizată a lui Hitler, marele conducător.

[292] Cu o astfel de ocazie, el a raționalizat faptul că nu dorea acest lucru, spunându-i lui Speer că majoritatea oamenilor de știință germani nu ar vrea probabil să-l vadă. Din păcate, acest lucru nu era adevărat și Hitler știa asta. (A. Speer, 1970)

[293] Pentru a pune într-o lumină cât mai favorabilă talentul de pictor al lui Hitler, Maser vine cu următoarea explicație pentru metoda de copiere a lui Hilter: „Hilter făcea copii nu pentru că nu avea talent (...), ci pentru că era prea leneș să iasă și să picteze“ (W. Maser, 1971). Această afirmație este un exemplu pentru tendința lui Maser de a îndulci imaginea lui Hitler, invocând un fapt evident greșit: singura activitate care-i plăcea lui Hitler *era să iasă*, adică să hoinărească pe străzi. Un alt exemplu în care Maser este părtinitor în ce privește talentul de pictor al lui Hitler este afirmația lui că doctorul Bloch (medicul evreu care a tratat-o pe mama lui Hitler) păstrase niște acuarele pe care i le dăduse Hitler, dar că „sigur nu le mai ținuse după 1938, pentru că Adolf și Klara Hitler fuseseră pacienții lui până în 1907“. Maser vrea să spună în acest mod că faptul că doctorul a păstrat picturile înseamnă că aveau valoare artistică. Dar de ce nu le-ar fi ținut mai mult doar pentru că Hitlerii fuseseră pacienții lui? N-ar fi fost primul medic care păstra amintiri prin care pacienții își arătau recunoștința — iar după 1933 orice amintire de la Hitler era cu certitudine o valoare pentru un om în situația lui Bloch.

[294] Îi sunt recunoscător domnului Speer pentru a-mi fi arătat aceste schițe; ele oferă o cheie către natura caracterului pedant și lipsit de viață al lui Hitler.

[295] Schramm remarcă faptul că, în timpul „conversațiilor din jurul mesei“, Hitler nu menționează niciunul dintre ordinele îngrozitoare pe care le-a dat în perioada în care au avut loc aceste conversații.

[296] A. Speer, comunicare personală.

[297] Monsieur Verdoux al lui Chaplin, soțul bun din clasa mijlocie care trăiește din uciderea unor femei bogate, ne oferă un anume exemplu similar.

[298] *Fapt împlinit,* în franceză în original (*N.t.*)

[299] Vezi discuția despre patimi raționale și iraționale din capitolul 10.

[300] Speer descrie lipsa de contact cu realitatea a lui Hitler într-o formulare ușor diferită, foarte intuitivă: „Părea lipsit de substanță. Dar poate că aceasta era o

trăsătură permanentă. Uneori mă întreb retrospectiv dacă această intangibilitate, această imaterialitate, nu-l caracterizase încă din tinerețe și până când s-a sinucis. Mi se pare uneori că accesele lui de violență puteau să-l copleșească cu atât mai puternic cu cât era lipsit de emoțiile umane cu care ar fi putut să se opună. Pur și simplu nu putea lăsa pe nimeni să se apropie de ființa lui intimă pentru că acea esență era goală și lipsită de viață“ (A. Speer, 1970).

[301] Sir A. Cadogan, subsecretar permanent la Ministerul de Externe britanic, un conservator care a contribuit la modelarea politicii britanice la vremea aceea, ne oferă o imagine excelentă și detaliată a abordării Războiului Civil din Spania, care a fost în mare măsură motivată de simpatia conservatorilor pentru Mussolini și Hitler, de tendința lor de a-i permite lui Hitler să atace Uniunea Sovietică și de propria lor incapacitate de a aprecia intențiile lui Hitler (Sir A. Cadogan, 1972).

[302] A. Speer, comunicare personală.

[303] Există foarte mult material clinic ce demonstrează că oamenii își pot dori propria lor distrugere, deși obiectivul lor conștient este exact opusul. Nu doar psihanaliza, ci și marile drame ne oferă un astfel de material.

Epilog: despre ambiguitatea speranței

Am încercat în acest studiu să demonstrez că omul preistoric, organizat în triburi de vânători și culegători, era caracterizat de un minimum de distructivitate și un nivel optim de cooperare și împărțire a bunurilor și că doar odată cu creșterea productivității și diviziunea muncii, cu formarea unui mare surplus și cu întemeierea unor state cu ierarhii și elite, au apărut și cruzimea și distructivitatea pe scară largă, care au sporit odată cu dezvoltarea civilizației și a funcțiilor de putere.

Oare acest studiu a adus suficiente argumente valabile în favoarea tezei că agresivitatea și distructivitatea să joace din nou doar un rol minim în țesătura motivațiilor umane? Cred că da și sper ca și cititorii mei să fie de aceeași părere.

În măsura în care agresivitatea este un dat *biologic* aflat în genele umane, ea nu este spontană, ci este o apărare împotriva amenințării intereselor vitale ale omului, cele ale dezvoltării lui și ale supraviețuirii speciei. Această agresivitate defensivă era relativ mică în anumite condiții primitive — când niciun om nu reprezenta o amenințare serioasă pentru un altul. De atunci încoace, omul a cunoscut o evoluție extraordinară. Este legitim să ne imaginăm că omul va închide acest cerc și va construi o societate în care nimeni să nu se simtă amenințat; nici copilul de către părinte; nici părintele de către șeful lui; nici o clasă

socială de către alta; nici o națiune de către o superputere. Atingerea acestui scop este extrem de dificilă din motive economice, politice, culturale și psihologice, iar dificultatea suplimentară este că națiunile lumii se închină la idoli — și nu la aceiași — și astfel nu se înțeleg unele pe altele, deși își înțeleg unii altora limbile. Ar fi necugetat să ignorăm aceste dificultăți; dar studiul empiric al tuturor datelor arată că există o posibilitate reală de a construi o astfel de lume într-un viitor previzibil dacă se îndepărtează blocajele politice și psihologice.

Formele *maligne* de agresivitate, pe de altă parte — sadismul și necrofilia — *nu* sunt înnăscute; așadar, ele pot fi reduse substanțial când condițiile socioeconomice sunt înlocuite de condiții favorabile dezvoltării plenare a nevoilor și capacităților autentice ale omului, dezvoltării activității umane independente și a puterii creatoare a omului ca scop final. Exploatarea și manipularea produc plictiseală și banalitate; ele schilodesc omul și toți factorii care îl transformă într-un infirm psihic îl transformă și într-un individ sadic sau distructiv.

Această poziție va fi caracterizată de unii ca „hiperoptimistă“, „utopică“ sau „nerealistă“. Pentru a aprecia meritele unei astfel de critici se pare că este nevoie de o discutare a conceptului de ambiguitate a speranței și a naturii optimismului și pesimismului.

Să presupunem că plănuiesc să merg la țară în weekend și se pare că vremea nu va fi frumoasă. Aș putea spune că „sunt optimist“ în ce privește vremea. Dar dacă copilul meu este grav bolnav și viața lui este în pericol atunci să spun că „sunt optimist“ ar suna ciudat pentru niște urechi fine, căci în acest context expresia sună distantă și detașată. Totuși nu aș putea nici să spun că „sunt *convins* că copilul meu va trăi“ deoarece, în aceste condiții, nu am o bază realistă pentru a fi convins.

Atunci ce aș putea spune?

Probabil că cele mai potrivite cuvinte ar fi că „am credința că copilul meu va trăi“. Dar cuvântul „credință“, din pricina implicațiilor sale teologice, nu este potrivit în vremea noastră. Totuși, este cel mai bun pe care îl avem, deoarece credința implică un element extrem de important: dorința mea intensă, arzătoare, ca copilul meu să trăiască, drept pentru care fac tot ce îmi stă în putere ca el să se însănătoșească. Nu sunt doar un observator detașat față de el, ca în cazul în care sunt „optimist“. Sunt parte a unei situații pe care o observ; sunt *implicat*; copilul meu, despre care eu, „subiectul“, fac o afirmație prognostică, nu este un „obiect“; credința mea își are rădăcinile în legătura mea cu copilul meu; este un amestec de cunoaștere și participare. Acest lucru este adevărat, desigur, numai în măsura în care prin credință înțeleg „credință rațională“ (E. Fromm, 1947), care se bazează pe cunoașterea limpede a tuturor datelor relevante, și nu o iluzie bazată pe dorințele noastre, precum „credința irațională“.

Optimismul este forma alienată a credinței, pesimismul este forma alienată a disperării. Dacă omului și viitorului său i se răspunde cu adevărat, cu grijă și responsabilitate adică, nu se i se poate răspunde decât ori cu credință, ori cu disperare. Credința rațională, ca și disperarea rațională, se bazează pe cea mai amănunțită cunoaștere critică a tuturor factorilor relevanți pentru supraviețuirea omului. Baza credinței raționale la om este prezența unei reale posibilități a salvării sale; baza pentru disperarea rațională ar fi cunoașterea faptului că nu se poate vedea nicio astfel de posibilitate.

Un lucru trebuie subliniat în acest context. Majoritatea oamenilor sunt gata să denunțe ca nerealistă credința în progresul omului. E ușor de spus: „Omul a fost întotdeauna un ucigaș“. Dar afirmația nu este câtuși de puțin corectă pentru că omite să ia în considerare complexitatea istoriei distructivității.

Este la fel de ușor de spus: „Dorința de a-i exploata pe alții face parte din natura umană“; dar, din nou, afirmația ignoră (sau distorsionează) realitatea. Pe scurt, afirmația „Omul este rău prin natura lui“ nu este cu nimic mai realistă decât afirmația „Omul este bun prin natura lui“. Dar prima afirmație este mai ușor de făcut; oricine vrea să demonstreze că omul e rău va găsi cel mai ușor adepți pentru că oferă fiecăruia un alibi pentru propriile păcate — și aparent nu riscă nimic. Cu toate acestea, răspândirea disperării iraționale este ea însăși distructivă, ca orice neadevăr; ea descurajează și induce confuzie. A propovădui credința irațională și a vesti falși Mesia nu sunt cu nimic mai puțin distructive pentru că seduc și apoi paralizează.

Atitudinea majorității nu este nici aceea de credință și nici aceea de disperare, ci, din nefericire, aceea de indiferență cu privire la viitorul omului. Atitudinea celor care nu sunt complet indiferenți este de „optimism“ sau „pesimism“. Optimiștii sunt cei care cred în dogma marșului neîntrerupt al „progresului“. Ei sunt obișnuiți să identifice realizările umane cu realizările tehnice, libertatea umană cu libertatea față de coerciția directă și cu libertatea consumatorului *de a* alege dintre multe mărfuri declarat diferite. Ei nu sunt impresionați de demnitatea, spiritul de cooperare și bunătatea primitivilor; dar sunt impresionați de realizările tehnicii, de bogăție și duritate. Secole de stăpânire asupra unor oameni înapoiați tehnic, de diverse culori, și-au lăsat amprenta în mințile optimiștilor. Cum ar putea un „sălbatic“ să fie uman și egal, ca să nu mai vorbim despre a fi superior, celor care pot zbura pe Lună — sau care pot ucide milioane de ființe prin apăsarea unui buton?

Optimiștii trăiesc suficient de bine, cel puțin pentru moment, și își pot permite să fie „optimiști“. Sau cel puțin asta este ceea ce cred ei deoarece sunt atât de înstrăinați încât nici măcar amenințarea viitorului nepoților lor nu-i afectează cu

adevărat.

„Pesimiștii“ nu sunt foarte diferiți de optimiști. Trăiesc la fel de confortabil și sunt la fel de puțin implicați. Soarta umanității îi preocupă la fel de puțin ca pe optimiști. Ei nu simt disperare; dacă ar simți, nu ar vrea, și nu ar putea, să trăiască așa de împăcați. Și în vreme ce pesimismul lor funcționează în mare măsură pentru a-i proteja de orice cerință internă de a face ceva, prin proiectarea ideii că *nu se poate face nimic,* optimiștii se apără împotriva aceleiași cerințe interne convingându-se pe ei înșiși că totul se mișcă oricum în direcția bună, așa că *nu este nevoie să facă nimic*.

Poziția abordată în această carte este una de credință rațională în capacitatea omului de a se extrage din ceea ce pare a fi capcana fatală a circumstanțelor pe care le-a creat. Este poziția celor care nu sunt nici „optimiști“, nici „pesimiști“, ci sunt radicali care au o credință rațională în capacitatea omului de a evita catastrofa finală. Acest radicalism umanist se îndreaptă către origini și astfel către cauze: caută să elibereze omul din lanțurile iluziei; postulează necesitatea unor schimbări fundamentale, nu numai în structura economică și politică, dar și în valorile noastre, în concepția noastră despre obiectivele omului și în conduita noastră personală.

A avea credință înseamnă a îndrăzni, a gândi negânditul, dar a acționa în limitele realist posibile; este speranța paradoxală de a-l aștepta pe Mesia în fiecare zi, dar de a nu deznădăjdui atunci când el nu vine la ora stabilită. Această speranță nu este pasivă și nici răbdătoare; din contră, este nerăbdătoare și activă, căutând orice posibilitate de acțiune în zona posibilităților reale. Cel mai puțin pasivă este în ceea ce privește dezvoltarea și salvarea propriei persoane. Cu certitudine, în calea dezvoltării personale există limitări serioase determinate de structura socială. Dar acei presupuși

radicali, care declară că nicio schimbare personală nu este posibilă sau măcar dezirabilă în societatea actuală, își folosesc ideologia revoluționară ca scuză pentru propria lor rezistență la schimbarea interioară.

Situația omenirii în zilele noastre este prea gravă încât să ne permită să-i ascultăm pe demagogi — cu atât mai puțin pe demagogii atrași de distrugere — sau chiar și pe liderii care își folosesc doar mintea și ale căror inimi sunt împietrite. Gândirea critică și radicală va da roade numai atunci când se va împleti cu cea mai valoroasă calitate cu care este înzestrat omul — dragostea de viață.

ANEXĂ

Teoria lui Freud despre agresivitate și distructivitate

1. Evoluția concepției lui Freud despre agresivitate și distructivitate

Poate că elementul cel mai remarcabil în studiul lui Freud asupra agresivității este că până în 1920 nu a dat aproape nicio atenție agresivității și distructivității umane. El însuși și-a exprimat mirarea cu privire la acest fapt mulți ani mai târziu în *Disconfort în cultură* (1930): „Dar nu mai înțeleg cum am putut să trecem cu vederea ubicuitatea agresiunii și distrugerii nevrotice și să neglijăm să îi acordăm cuvenita poziție în interpretarea vieții“ (S. Freud, 1930/2010, p. 286).

Pentru a înțelege această ciudată zonă oarbă, ne va fi de ajutor să ne punem în situația clasei mijlocii europene de dinaintea Primului Război Mondial. Nu mai fusese niciun război serios din 1871. Burghezia progresa constant atât politic, cât și social, și antagonismul acut dintre clase se micșora treptat datorită îmbunătățirii constante a vieții clasei muncitoare. Lumea părea pașnică și tot mai civilizată, mai ales dacă nu se dădea mare atenție părții mai numeroase a rasei umane care trăia în Asia, Africa și America de Sud în condiții de maximă sărăcie și degradare. Distructivitatea umană părea să fi fost un factor care jucase un rol în Evul Mediu întunecat și cu multe secole înainte, dar acum rațiunea și bunăvoința îi luaseră locul.

Problemele psihologice care ieșeau la iveală erau cele care derivau din codul moral exagerat de strict al clasei mijlocii și Freud a fost atât de impresionat de dovezile consecințelor nefaste ale refulării sexuale încât pur și simplu a omis să dea vreo importanță problemei agresivității până când aceasta nu a mai putut fi ignorată din cauza Primului Război Mondial. Acest război constituie linia de demarcație în elaborarea teoriei agresivității de către Freud.

În *Trei eseuri despre sexualitate* (1905), Freud considera agresivitatea ca fiind unul dintre „instinctele componente“ ale pulsiunii sexuale. El scria: „Sadismul ar corespunde deci unei componente agresive a pulsiunii sexuale devenite autonomă, exagerată, împinsă prin deplasare în poziție principală“ (S. Freud, 1905/2010, p. 75)[304].

Cu toate acestea, așa cum se întâmplă adesea la Freud, contrar liniei majore a teoriei sale, a avut o idee care avea să rămână latentă până mult mai târziu. El scrie în secțiunea 4 a celor *Trei eseuri:* „Plăcerea cruzimii (…) se face remarcată deja din anii copilăriei, mai întâi ca *tendință de sine stătătoare*, distinctă de activitatea sexuală erogenă“ (S. Freud, 1905/2010, p. 114, trad. rom. modificată).

Dar în ciuda acestei remarci, patru ani mai târziu Freud afirma foarte explicit în povestea Micului Hans din *Analiza fobiei unui băiețel de cinci ani:* „Nu mă pot decide să accept un instinct agresiv special, alături și cu aceleași drepturi cu instinctul conservării și cel sexual, care ne sunt familiare“ (S. Freud, 1909/2010, p. 131). În această formulare se poate detecta o anumită ezitare. „Nu mă pot decide să presupun“ nu este chiar la fel de puternic cum ar fi o negație simplă și completă, iar nuanțarea suplimentară, „pe o poziție de egalitate“, pare să lase posibilitatea că ar putea exista o agresivitate independentă, chiar dacă nu pe aceeași poziție.

În *Pulsiuni și destine ale pulsiunilor* (1915/2010), Freud a continuat ambele linii de gândire — cea a distructivității ca parte a pulsiunii sexuale și cea în care apărea ca forță independentă de sexualitate:

> Ca prim nivel intermediar recunoaștem *încorporarea în sine* sau *devorarea*, un mod de a iubi ce e compatibil cu suprimarea existenței separate a obiectului, așadar, un mod care poate fi descris ca fiind ambivalent. Pe nivelul superior al organizării pregenitale sadic-anale apare dorința de obiect, în forma presiunii de dominație, căreia îi este indiferent dacă obiectul este vătămat sau distrus. Această formă și acest nivel preliminar al iubirii sunt greu de deosebit, în comportamentul lor față de obiect, de ură. Iubirea a devenit, abia odată cu instituirea organizării genitale, contrariul urii (S. Freud, 1915/2010, p. 95).

Dar în același eseu Freud acceptă și cealaltă posibilitate pe care o exprimase în *Trei eseuri* — deși modificată în 1915 — și anume aceea a unei agresivități *independente* de instinctul sexual. Această ipoteză alternativă presupune că pulsiunile Eului reprezintă sursa agresivității. Freud scrie:

> Ca relație cu obiectul, ura este mai veche decât iubirea, *ea provine din respingerea primordială de către Eul narcisic a lumii exterioare*[305] oferitoare de stimuli. Ca manifestare a reacției de neplăcere provocată de obiecte, ea rămâne întotdeauna într-o relație intimă cu pulsiunile de conservare a Eului, în așa fel încât pulsiunile Eului și pulsiunile sexuale pot ajunge cu ușurință într-o opoziție ce o reiterează pe aceea dintre iubire și ură. Atunci când pulsiunile Eului domină funcția sexuală, așa cum se întâmplă la nivelul structurii sadic-anale, ele împrumută și scopului pulsiunii caracterul de ură (S. Freud, 1915/2010, p. 95).

Aici, Freud presupune că ura este mai veche decât iubirea și că își are originea în pulsiunile Eului sau în pulsiunile de autoconservare, care înainte de toate repudiază „șuvoiul de stimuli“ care curge dinspre lumea exterioară și reprezintă antiteza pulsiunilor sexuale. Ar trebui menționat în treacăt cât de importantă este această poziție pentru întregul model uman al lui Freud. Copilul întâi respinge stimulii și urăște lumea pentru intruziunea ei. Această poziție este contrară celei

susținute de numeroase dovezi clinice apărute recent care arată că omul, și chiar și un bebeluș la câteva zile după naștere, este avid de stimuli, are nevoie de ei, și nu întotdeauna urăște lumea pentru că este intruzivă.

Freud merge chiar un pas mai departe în formularea sa asupra urii în același eseu:

> Eul urăște, detestă, urmărește cu intenții distructive toate obiectele ce devin pentru el surse ale senzațiilor de neplăcere, indiferent dacă ele înseamnă pentru el o frustrare a satisfacțiilor sexuale sau a satisfacției necesităților de conservare. Da, se poate afirma că *modelele adecvate pentru relația de ură nu izvorăsc din viața sexuală, ci din lupta Eului pentru conservare și afirmare* (S. Freud, 1915/2010, p. 94, s.n.).

Odată cu eseul despre *Pulsiuni și destine ale pulsiunilor* (1915) se încheie prima fază a gândirii lui Freud pe tema distructivității. Am observat că a urmărit simultan două concepte: agresivitatea ca parte a pulsiunii sexuale (sadism oral și anal) și agresivitatea ca independentă de instinctul sexual, ca o trăsătură a instinctelor Eului care se opune cu ură intruziunii stimulilor externi și obstacolelor din calea satisfacerii necesităților sexuale și a celor de autoconservare.

În 1920, odată cu *Dincolo de principiul plăcerii*, Freud începe o revizuire fundamentală a întregii sale teorii a pulsiunilor. În această lucrare, Freud atribuie „compulsiei la repetiție“ caracteristicile unei pulsiuni; tot aici el postulează pentru prima oară noua dihotomie a Erosului și instinctului morții, a cărei natură a discutat-o foarte amănunțit în *Eul și Se-ul* (1923) și în scrierile sale ulterioare. Această nouă dihotomie a instinctelor[306] vieții (Eros) și morții ia locul dihotomiei originare dintre instinctul Eului și cel sexual. Deși Freud încearcă să identifice Erosul cu libidoul, noua polaritate constituie o concepție a pulsiunilor complet diferită de cea veche.[307]

Chiar Freud face o descriere succintă a evoluției noii sale teorii în *Disconfort în cultură* (1930), unde scrie:

> Astfel, la început pulsiunile Eului și pulsiunile obiectului s-au opus reciproc. Pentru energia ultimelor și exclusiv pentru ea, am introdus numele de libido[308]; astfel a decurs opoziția dintre pulsiunile Eului și pulsiunile „libidinale“ ale iubirii, îndreptate asupra obiectului[309], în sensul cel mai larg. (…) Dar s-a trecut peste această nepotrivire [cu privire la sadism]; sadismul făcea parte totuși în mod evident din viața sexuală, jocul crud îl putea înlocui pe cel tandru. (…) Aici a fost hotărâtoare introducerea conceptului de narcisism, adică intuiția că Eul este el însuși investit cu libido, chiar că el este locul de baștină al acestuia și întru câtva și rămâne cartierul lui general.[310] (…) Următorul pas l-am făcut în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), când m-au frapat mai întâi compulsia la repetiție și caracterul conservator al vieții pulsionale. Pornind de la speculații despre începutul vieții și de la paralele biologice am tras concluzia că, *în afară de pulsiunea de a conserva substanța vie și de a alcătui din ea unități tot mai mari, trebuie să existe o alta, opusă ei, care tinde să dizolve aceste unități și să [le] readucă la starea anorganică a începuturilor originare*. Deci în afara Erosului trebuie să existe o pulsiune de moarte (S. Freud, 1930/2010, pp. 283–284, s.n.).

Când a scris *Dincolo de principiul plăcerii*, Freud nu era în niciun caz convins că noua ipoteză era valabilă. „S-ar putea să fiu întrebat la un moment dat“, scrie el, „dacă și în ce măsură eu însumi sunt convins de ipotezele dezvoltate aici. Răspunsul meu ar fi că nici eu nu sunt convins de ele și că nici nu încerc să-i conving pe alții. Sau, mai exact: nici eu însumi nu știu în ce măsură cred în ele“ (S. Freud, 1920/2010, p. 279). După ce încercase construirea unui nou edificiu teoretic, unul care amenința validitatea multor concepte anterioare, și după ce investise un uriaș efort intelectual în această întreprindere, este cu adevărat impresionantă această sinceritate a lui Freud, care transpare de-a lungul întregii sale opere. El a lucrat următorii optsprezece ani la noua sa teorie și a dobândit treptat sentimentul convingerii care îi lipsea la început. Și nu e vorba că ar fi adăugat teoriei sale aspecte complet noi; ceea ce a făcut a fost mai degrabă o „perlaborare“ intelectuală prin care s-a convins și trebuie să fi fost cu atât mai dezamăgit că nu mulți dintre adepții săi i-au înțeles cu adevărat și i-au împărtășit

ideile.

Noua teorie și-a găsit prima elaborare completă în *Eul și Se-ul* (1923). De o importanță deosebită este presupunerea în legătură cu un

> proces fiziologic particular (constructiv și distructiv); în fiecare părticică de substanță vie acționează ambele tipuri de pulsiuni, dar în proporții inegale, astfel că una dintre aceste substanțe ar fi putut deveni la un moment dat principalul reprezentant al Erosului. Nu ne putem încă face nicio idee asupra modului în care cele două tipuri de pulsiuni se combină, se amestecă, se leagă. Dar, în viziunea noastră, faptul că acest lucru se întâmplă în mod regulat și pe o scară largă constituie o premisă indispensabilă. Numai datorită asocierii organismelor elementare unicelulare în ființe vii multicelulare a fost posibilă neutralizarea *pulsiunii de moarte, proprie celulei izolate*, și *devierea* spre lumea exterioară a *tendințelor distructive* prin intermediul unui organ particular. Acest organ nu este altul decât musculatura, iar pulsiunea de moarte se manifestă din acel moment — probabil doar în parte — ca pulsiune de distrugere dirijată împotriva lumii exterioare și a celorlalte ființe vii (S. Freud, 1923/2010, pp. 322–323, s.n.).

În aceste afirmații, Freud dezvăluie noua sa direcție de gândire mai explicit decât în *Dincolo de principiul plăcerii*. În locul abordării fiziologice mecaniciste a teoriei mai vechi, care era construită pe modelul tensiunii produse chimic și a necesității de a reduce această tensiune la pragul normal (principiul plăcerii), abordarea noii teorii este una biologică în care se presupune că fiecare celulă vie este înzestrată cu două calități fundamentale ale materiei vii, Erosul și pulsiunea de moarte; cu toate acestea, principiul reducerii tensiunii este menținut într-o formă mai radicală: reducerea la zero a excitației (principiul Nirvana).

Un an mai târziu, în 1924, în *Problema economică a masochismului*, Freud mai face un pas înainte în clarificarea relației dintre cele două pulsiuni (instincte). El scrie:

> Libidoul are sarcina de a face inofensivă această pulsiune distructivă, dispensându-se de ea prin aceea că îndreaptă în mare parte această

> pulsiune, cu ajutorul unui anumit sistem organic, musculatura, spre exterior, spre obiectele lumii exterioare. Ea se numește atunci pulsiune de distrugere, pulsiune de dominație, voință de putere.[311] O parte a acestei pulsiuni e pusă direct în slujba funcției sexuale, acolo unde are de făcut lucruri importante. Acesta este sadismul propriu-zis. O altă parte nu participă la această transferare în afară, ci rămâne în organism și este legată acolo libidinal, cu ajutorul coexcitației sexuale amintite; în ea trebuie să recunoaștem masochismul originar, erogen (S. Freud, 1924/2010, p. 366).

În *Prelegeri de psihanaliză, serie nouă* (1933) este menținută poziția adoptată anterior: Freud vorbește despre „cele două grupe ale pulsiunilor erotice, care vor să îngrămădească tot mai multă substanță vie în unități mai mari, și ale pulsiunilor morții, care se opun acestor năzuințe și readuc tot ce este viu în starea anorganică“ (S. Freud, 1933/2010, p. 631). În aceleași prelegeri, Freud scrie despre instinctul distructiv inițial:

> „percepția noastră se înstăpânește pe ea doar în aceste două condiții, când ea se leagă de pulsiuni erotice pentru a rezulta în masochism sau când este îndreptată ca agresiune — cu un adaos erotic mai mare sau mai mic — împotriva lumii exterioare. Se impune acum atenției noastre posibilitatea ca agresiunea să nu poată găsi satisfacere în lumea externă, deoarece se lovește de obstacole reale. Poate că ea va da atunci înapoi, va spori dimensiunea autodistrugerii care acționează în interior. Vom afla că asta se întâmplă cu adevărat așa și cât de important este acest proces. Agresiunea obstrucționată pare să semnifice o dăunare gravă; se pare într-adevăr că trebuie să distrugem alte lucruri și alte persoane pentru a nu ne distruge pe noi înșine, pentru a ne feri de dorința de autodistrugere. Este cu siguranță o declarație tristă pentru etician! (S. Freud, 1933/2010, p. 629, s.n.).

În ultimele două eseuri ale sale, scrise cu un an, respectiv doi, înainte de moartea sa, Freud nu a făcut nicio modificare importantă a conceptelor așa cum le elaborase în anii anteriori. În *Analiză cu final și analiză nesfârșită* (1937/2010) el subliniază și mai mult puterea instinctului morții. După cum aflăm din „Nota introductivă“ de la acest text: „Cel mai puternic obstacol în calea succesului tehnicii analitice este pulsiunea de moarte“

(S. Freud, 1937/2010, p. 318; s.n.). În *Compendiul de psihanaliză* (scris în 1938, publicat în 1940) Freud își reafirmă în mod sistematic ideile anterioare fără a aduce vreo modificare relevantă.

2. Analiza dificultăților conceptuale și o critică a teoriilor lui Freud asupra instinctului morții și Erosului

Scurta prezentare de mai sus a noii teorii a lui Freud, cea a Erosului și a instinctului morții, nu a putut arăta suficient cât de radicală a fost trecerea de la teoria veche la cea nouă, și nici felul în care Freud nu a văzut natura radicală a acestei schimbări și, în consecință, s-a blocat în multe inconsecvențe teoretice și contradicții intrinseci. În paginile care urmează voi încerca să prezint semnificația acestor schimbări și să analizez conflictul dintre teoria veche și cea nouă.

După Primul Război Mondial, Freud a avut două idei noi. Prima a fost aceea a puterii și intensității tendințelor agresiv-distructive ale omului, independente de sexualitate. Nu este tocmai corect să spunem că aceasta era o viziune *nouă*. Așa cum am arătat deja, nu ignorase complet existența pulsiunilor agresive independente de sexualitate. Dar această înțelegere a fost exprimată doar sporadic și niciodată nu a dus la modificarea ipotezei majore cu privire la polaritatea fundamentală dintre instinctele sexuale și pulsiunile Eului, chiar dacă această teorie a fost modificată ulterior prin introducerea conceptului de narcisism. Conștientizarea distructivității umane a ieșit la iveală cu mare forță în teoria instinctului morții și a devenit un pol al existenței care, în luptă cu celălalt pol, Erosul, formează tocmai esența vieții. Distructivitatea devine un fenomen *primar* al vieții.

A doua viziune care marchează noua teorie a lui Freud nu numai că nu are antecedente în teoria lui anterioară, ci este în deplină contradicție cu aceasta. Este ideea că Erosul, prezent în fiecare celulă a substanței vii, are ca scop unificarea și integrarea tuturor celulelor, și, dincolo de aceasta, servirea civilizației, integrarea elementelor mici în unitatea omenirii (S. Freud, 1930/2010). Freud descoperă iubirea nesexuală. Pulsiunea de viață o numește și „pulsiunea de iubire“; iubirea este identificată cu viața și creșterea și — în luptă cu pulsiunea de moarte — determină existența umană. În teoria mai veche a lui Freud, omul era privit ca un sistem izolat, condus de două impulsuri: unul de supraviețuire (pulsiunea Eului) și unul de obținere a plăcerii prin depășirea tensiunilor care erau, la rândul lor, produse chimic în corp și localizate în „zonele erogene“ dintre care una era cea genitală. În acest tablou, omul era în primul rând izolat, dar intra în relație cu membrii sexului opus pentru a-și satisface dorința de plăcere. Relația dintre cele două sexe era concepută într-o manieră care amintește de relațiile umane la piață. Fiecare este preocupat doar de satisfacerea propriilor nevoi, dar tocmai cu scopul acestei satisfaceri el trebuie să intre în relații cu alții care oferă ceea ce îi trebuie lui și au nevoie de ceea ce oferă el.

În teoria Erosului lucrurile stau complet diferit. Omul nu mai este conceput ca în primul rând izolat și egoist, ca *l’homme machine,* ci ca fiind înainte de toate în relație cu ceilalți, împins de instinctele vieții care îl fac să simtă nevoia uniunii cu ei. Viața, iubirea și creșterea sunt unul și același lucru, mult mai profunde și fundamentale decât sexualitatea și „plăcerea“.

Schimbarea din noua viziune a lui Freud se vede limpede în noua lui apreciere a poruncii biblice: Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți. În „De ce război?“ (1933a/2010) el scrie:

> Tot ceea ce stabilește legături afective între oameni trebuie să acționeze

> împotriva războiului. Aceste legături pot fi de două feluri. Mai întâi, legături asemănătoare celor cu un obiect al iubirii, chiar dacă *fără scopuri sexuale*. Psihanalizei nu trebuie să-i fie rușine că vorbește aici despre iubire, căci religia spune același lucru: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți“. Este ușor de cerut așa ceva, dar greu de îndeplinit. Celălalt tip de legătură afectivă este cea prin identificare. Tot ceea ce stabilește importante elemente comune între oameni provoacă astfel de sentimente comune, astfel de identificări. Pe ele se întemeiază în mare parte structura societății umane (S. Freud, 1933a/2010, p. 331, s.n.).

Aceste rânduri sunt scrise de același om care cu numai trei ani mai devreme încheiase un comentariu al aceluiași precept biblic spunând: „La ce bun un precept atât de solemn, dacă îndeplinirea lui *nu se poate recomanda ca rațională*?“ (S. Freud, 1930/2010, p. 275)[312].

O adevărată schimbare de viziune apăruse aici. Freud, inamicul religiei, pe care o numise o iluzie care-l împiedică pe om să-și atingă independența și maturitatea, citează acum unul dintre preceptele fundamentale din toate marile religii umaniste, ca sprijin pentru ipoteza lui psihologică. El subliniază că „psihanalizei nu trebuie să-i fie rușine că vorbește aici despre iubire“ (S. Freud, 1933a/2010, p. 331),[313] dar într-adevăr, el are nevoie de această afirmație pentru a depăși stânjeneala pe care probabil că o simțise când operase această modificare radicală cu privire la conceptul de dragoste pentru aproape.

Era oare Freud conștient de cât de radicală era schimbarea sa de abordare? Era conștient de contradicția profundă și ireconciliabilă dintre teoria veche și cea nouă? Este evident că nu. În *Eul și Se-ul* (1923) el identifică Erosul (pulsiunea vieții sau pulsiunea iubirii) cu pulsiunile sexuale (plus pulsiunea de autoconservare):

> Arătam atunci că putem distinge două categorii de pulsiuni, dintre care cea reprezentată de *pulsiunile sexuale sau Erosul* este mult mai evidentă și mai accesibilă cunoașterii noastre. Ea cuprinde nu numai pulsiunea sexuală propriu-zisă, neinhibată, precum și tendințele inhibate în ce

privește scopul și sublimate, derivate din aceasta, dar, de asemenea, pulsiunea de autoconservare pe care trebuie să o atribuim Eului și pe care la începutul activității noastre analitice am opus-o în mod legitim înclinațiilor sexuale orientate către un obiect (S. Freud, 1923/2010, p. 321, s.n.).

Tocmai pentru că nu era conștient de această contradicție, el a încercat să concilieze vechea și noua teorie în așa fel încât păreau că formează o continuitate fără fisură. Această încercare a trebuit să conducă la multe contradicții și inconsecvențe intrinseci în noua teorie, pe care Freud a încercat iar și iar să le conecteze, să le atenueze sau să le nege, fără să reușească acest lucru. În paginile ce urmează voi încerca să descriu dificultățile noii teorii cauzate de incapacitatea lui Freud de a accepta că vinul nou — și cel mai bun, în acest caz, după părerea mea — nu se poate pune în butoaie vechi.

Înainte de a începe această analiză mai trebuie menționată încă o schimbare care, neacceptată nici ea, a complicat și mai mult lucrurile. Freud își construise vechea teorie pe un model teoretic ușor de recunoscut: modelul mecanicist-materialist care fusese idealul științific al profesorului său, von Brucke, și al întregului cerc din care făceau parte Helmholtz, Buchner, Von Brucke și alții[314]. Ei considerau omul o mașină condusă de procese chimice; sentimentele, afectele și emoțiile erau explicate ca fiind cauzate de procese fiziologice specifice și identificabile. Majoritatea descoperirilor endocrinologice și neurofiziologice din ultimele decenii le erau necunoscute, totuși ei și-au susținut cu îndrăzneală și ingeniozitate corectitudinea abordării lor. Nevoile și interesele ale căror cauze somatice nu puteau fi identificate erau ignorate și înțelegerea acelor procese care nu erau ignorate urma principiul gândirii mecaniciste. Modelul fiziologic al lui Von Brucke și modelul uman al lui Freud ar putea fi reproduse astăzi într-un computer programat

adecvat. „El“ dezvoltă un anumit nivel de tensiune care la un anumit nivel trebuie domolită și redusă, în vreme ce acest lucru este supravegheat de o altă parte, Eul, care observă realitatea și inhibă domolirea când aceasta se află în conflict cu necesitățile de supraviețuire. Acest robot freudian ar fi similar robotului științifico-fantastic al lui Isaac Asimov, dar programarea ar fi diferită. Prima sa regulă nu ar fi să nu facă rău altor ființe umane, ci să evite propria vătămare sau distrugere.

Noua teorie nu urmează acest model mecanicist „fiziologizant“. Este centrată în jurul unei orientări biologiste în care formele fundamentale ale vieții (și cele contrare lor: moartea) devin forțele primordiale care îl motivează pe om. Natura celulei, adică a oricărei substanțe vii, devine baza teoretică pentru o teorie a motivației, ea nefiind doar un proces fiziologic care se desfășoară în anumite organe din corp. Noua teorie era poate mai aproape de o filosofie vitalistă[315] decât de concepția materialiștilor mecaniciști germani. Dar, așa cum am spus deja, Freud nu era pe deplin conștient de această schimbare, astfel încât el încearcă iar și iar să aplice noii sale teorii metoda sa fiziologizantă și această încercare de a transforma cercul într-un pătrat este inevitabil sortită eșecului. Totuși, într-o privință importantă ambele teorii au o premisă comună care a reprezentat axioma constantă a gândirii lui Freud: concepția că legea care guvernează aparatul psihic este tendința de reducere a tensiunii (sau excitației) la un nivel scăzut constant (principiul constanței — pe care se bazează principiul plăcerii) sau la nivelul zero (principiul Nirvana, pe care se bazează pulsiunea de moarte).

Trebuie să ne întoarcem acum la o analiză mai detaliată a celor două noi viziuni ale lui Freud, cea a pulsiunii de moarte și a pulsiunii de viață ca forțe determinante primordiale ale existenței umane.[316]

Care sunt motivele care l-au motivat pe Freud să postuleze pulsiunea (instinctul) de moarte?

Un motiv pe care l-am menționat deja este probabil impactul Primului Război Mondial. Ca mulți alții din vremea și de vârsta lui, el împărtășise viziunea optimistă atât de tipică pentru clasa mijlocie europeană și s-a trezit confruntat brusc cu un torent de ură și distrugere de neconceput înainte de 1 august 1914.

S-ar putea specula că acestui factor istoric i s-ar putea adăuga un aspect personal. Așa cum știm din biografia lui Ernest Jones (E. Jones, 1957) Freud era un om preocupat de moarte. După patruzeci de ani se gândea la moarte în fiecare zi; avea atacuri de *Todesangst* („frică de moarte“) și uneori adăuga la urările de „bun-rămas“: „S-ar putea să nu mă mai vezi“. S-ar putea bănui că boala severă de care suferea Freud să-l fi impresionat ca o confirmare a fricii sale de moarte și să fi contribuit astfel la teoretizarea pulsiunii de moarte. Totuși, această speculație nu se poate susține în această formă simplificată dat fiind că primele semne ale bolii au apărut abia în februarie 1923, la mai mulți ani după elaborarea conceptului de pulsiune de moarte (E. Jones, 1957). Dar nu credem că ne hazardăm dacă presupunem că preocuparea lui anterioară pentru moarte a crescut în intensitate odată ce s-a îmbolnăvit și l-a condus la o concepție în care conflictul dintre viață și moarte era în centrul existenței umane, mai degrabă decât conflictul dintre două pulsiuni de afirmare a vieții — pulsiunile sexuale și pulsiunile Eului. A presupune că omul trebuie să moară pentru că moartea este scopul ascuns al vieții sale poate fi considerat un soi de alinare menită să atenueze frica de moarte.

În vreme ce acești factori istorici și personali constituie un set de motivații pentru teoretizarea instinctului morții, mai există un set de factori care trebui să-l fi împins la elaborarea

teoriei acestei pulsiuni de moarte. Freud a gândit întotdeauna în termeni dualiști. El își imagina o luptă a unor forțe aflate în opoziție și procesul vieții îl înțelegea ca pe rezultatul acestei bătălii. Sexualitatea și pulsiunea de autoconservare reprezentau forme inițiale asumate de această teorie dualistă. Dar conceptul de narcisism, care a plasat pulsiunea de autoconservare în tabăra libidoului, părea să amenințe vechea dualitate. Nu impunea teoria narcisismului o teorie monistă care să considere că toate pulsiunile sunt libidinale? Și chiar mai rău, aceasta nu ar fi justificat una dintre principalele erezii ale lui Jung, conceptul de libido ca desemnând *întreaga energie psihică*? Într-adevăr, Freud a trebuit să se sustragă acestei dileme, insuportabile pentru că ar fi condus la acceptarea concepției lui Jung despre libido. El trebuia să descopere o nouă pulsiune, opusă libidoului, ca bază pentru o nouă abordare dualistă. Pulsiunea de moarte îndeplinea această cerință. În locul vechiului dualism trebuia găsit unul nou, iar existența putea să fie din nou văzută în manieră dualistă, ca un câmp de bătălie al unor pulsiuni în opoziție, Eros și pulsiunile de moarte.

În cazul noului dualism, Freud a urmat un tipar de gândire despre care vom spune mai multe mai târziu, și anume a construit două concepte largi în care fiecare fenomen trebuia să-și găsească locul. Făcuse același lucru lărgind conceptul de sexualitate în așa fel încât tot ce nu era pulsiune a Eului aparținea pulsiunii sexuale. A folosit aceeași metodă și cu pulsiunea de moarte. A făcut-o atât de vastă, încât orice pulsiune care nu putea fi subsumată Erosului aparținea pulsiunii de moarte și invers. În acest fel agresivitatea, distructivitatea, sadismul, dorința de control și dominare erau, în ciuda diferențelor calitative, manifestări ale aceleiași forțe — instinctul de moarte.

Mai este un aspect în care Freud a urmat același tipar de

gândire care îl captivase atât de mult în faza timpurie a sistemului său teoretic. Despre pulsiunea de moarte el susține că inițial este cu totul în interior; apoi parte din ea este trimisă în exterior și se manifestă ca agresivitate, în vreme ce o parte din ea rămâne în interior ca masochism primar. Dar când acea parte trimisă către exterior întâmpină obstacole prea greu de depășit, pulsiunea de moarte este redirecționată către interior și se manifestă ca masochism secundar. Acest tipar de gândire este exact cel utilizat de Freud în expunerea sa despre narcisism. Inițial tot libidoul se află în Eu (narcisism primar), apoi este direcționat către obiecte externe (libido obiectal), dar este adesea redirecționat înapoi către interior și atunci formează așa-numitul narcisism secundar.

De multe ori „pulsiunea de moarte“ este folosită ca sinonim pentru „pulsiunea de distrugere“ și „pulsiunile de agresivitate“[317]. Dar în același timp Freud face distincții fine între acești termeni diferiți. În mare, așa cum aflăm de la „Nota introductivă“ de la *Disconfort în cultură* (S. Freud, 1930/2010, p. 225), în lucrările târzii ale lui Freud (de exemplu, *Disconfort în cultură,* 1930; *Eul și Se-ul,* 1923; *Prelegeri de introducere în psihanaliză, serie nouă,* 1933; *Compendiu de psihanaliză*, 1938) pulsiunea agresivă este ceva secundar, derivat din autodistructivitatea primară.

În următorul paragraf citez câteva exemple ale acestei relații dintre pulsiunea de moarte și agresivitate. În *Disconfort în cultură,* Freud spune despre pulsiunea de moarte că „se îndreaptă contra lumii exterioare și apoi iese la iveală ca pulsiune spre agresiune și distrugere“ (p. 285). În *Prelegeri de introducere în psihanaliză, serie nouă* el vorbește despre „autodistrugerea drept *expresie* a unei *pulsiuni a morții*, care nu poate lipsi în niciun proces al vieții“ (p. 631, s.n.). În aceeași lucrare, Freud face încă și mai explicită această idee: „Rezultă

concepția că masochismul este mai vechi decât sadismul, sadismul este însă pulsiune de distrugere orientată spre exterior, care dobândește astfel caracterul agresiunii“ (S. Freud, 1933/2010, p. 629). Cantitatea de pulsiune distructivă care rămâne în interior fie se combină cu „pulsiuni erotice pentru a rezulta în masochism, fie este îndreptată ca agresiune — cu un adaos erotic mai mare sau mai mic — împotriva lumii exterioare“ (p. 629). Dar, continuă Freud, dacă agresivitatea direcționată spre exterior întâlnește obstacole prea mari, se întoarce și amplifică nivelul de autoagresivitate care afectează interiorul. Capătul acestei elaborări teoretice și oarecum contradictorii este atins în ultimele două lucrări ale lui Freud. În *Compendiu* el scrie că în interiorul Se-ului „operează *pulsiunile* organice compuse ele însele din unirea a *două forțe originare* (Erosul și distrugerea) în cantități variabile (…)“[318] (S. Freud, 1938/2014, p. 242, s.n.). În *Analiză cu final și analiză nesfârșită* Freud vorbește de asemenea despre pulsiunea de moarte și de Eros ca două „pulsiuni primordiale“ (S. Freud, 1937/2010).

Este uimitor și impresionant cu câtă înverșunare s-a agățat Freud de conceptul său de pulsiune de moarte, în ciuda marilor dificultăți teoretice pe care a încercat din greu — și, în opinia mea, în zadar — să le depășească.

Principala dificultate stă probabil în presupunerea identității a două tendințe, cea a tendinței corpului de a se întoarce la starea inițială, anorganică (ca rezultat al principiului de compulsie la repetiție) și cea de distrugere, pe sine sau pe ceilalți. Termenul *tanathos* (folosit pentru prima oară de P. Federn), cu referire la moarte, poate fi adecvat pentru prima tendință, la fel ca „principiul Nirvana“, pentru a indica tendința de reducere a *tensiunii*, a energiei, până la punctul de încheiere a oricăror aspirații energetice.[319] Dar este această

descreștere lină a forței vieții același lucru cu distructivitatea? Desigur, s-ar putea argumenta logic — și Freud face implicit astfel — că dacă o tendință către moarte este inerentă organismului, atunci trebuie să existe o forță activă care tinde să distrugă. (Acesta este cu adevărat același mod de a gândi pe care îl găsim la instinctualiștii care postulează un instinct special în spatele fiecărui tip de comportament.) Dar dacă mergem dincolo de o astfel de logică circulară, există vreo dovadă sau vreun motiv pentru această identitate între tendința de încetare a oricărei excitații și impulsul de a distruge? Se pare că nu. Dacă presupunem, urmând logica lui Freud pe baza compulsiei la repetiție, că viața are o tendință inerentă de a încetini și de a muri în cele din urmă, o astfel de tendință biologică înnăscută ar fi cu totul diferită de impulsul activ de a distruge. Dacă adăugăm că se presupune că aceeași tendință către moarte este și sursa patimii pentru putere, și a instinctului de dominație, și — când se amestecă cu sexualitatea — sursa sadismului[320] și masochismului, acest *tour de force* teoretic este sortit eșecului. „Principiul Nirvana“ și patima distrugerii sunt două entități separate care nu pot fi plasate în aceeași categorie a pulsiunii de moarte.

O dificultate suplimentară stă în faptul că „instinctul“ morții nu se potrivește cu concepția generală despre instincte a lui Freud. Înainte de toate nu are, așa cum au pulsiunile în teoria anterioară a lui Freud, o zonă specială din corp în care își are originea, ci este o forță biologică inerentă oricărei substanțe vii. Otto Fenichel exprimă foarte convingător această idee:

> Disimularea celulelor (...) — adică o distrugere obiectivă — nu poate fi sursa unui instinct distructiv în același sens în care sensibilizarea determinată chimic a organului central prin stimularea zonelor erogene este sursa instinctului sexual. Deoarece, conform definiției, instinctul urmărește *eliminarea* schimbării somatice pe care o desemnăm ca sursă a instinctului; dar instinctul morții nu urmărește eliminarea disimulării.

> Pentru acest motiv nu mi se pare posibil să considerăm „pulsiunea de moarte“ ca fiind un tip de instinct mai presus decât alte tipuri (O. Fenichel, 1953).

Fenichel marchează aici una dintre dificultățile teoretice pe care Freud și le-a creat singur, chiar dacă, așa cum am putea spune, a refulat această conștientizare. Această dificultate este cu atât mai serioasă cu cât Freud, așa cum voi arăta mai târziu, a trebuit să ajungă la concluzia că nici Erosul nu îndeplinește condițiile teoretice ale unui instinct. Cu siguranță, dacă Freud nu ar fi avut motivații personale puternice, el nu ar fi folosit termenul de „instinct“ într-o sens complet diferit de cel original fără să menționeze el însuși diferența. (Această dificultate se face simțită și în terminologie. Eros nu poate fi folosit împreună cu „instinct“ și, logic, Freud nu a vorbit niciodată despre un „instinct al Erosului“. Dar a făcut loc termenului „instinct“ folosind sintagma „instinctul vieții“, alternată cu „Eros“.)

De fapt, instinctul de moarte nu are nicio legătură cu teoria anterioară a lui Freud, excepție făcând axioma generală a reducerii tensiunii. Așa cum am văzut, în teoria anterioară agresivitatea era ori o pulsiune componentă a sexualității pregenitale, ori o pulsiune a Eului îndreptată împotriva unor stimuli externi. În teoria instinctului de moarte nu se face nicio legătură cu fostele cauze ale agresivității, cu excepția faptului că instinctul de moarte este acum folosit pentru explicarea sadismului (în amestec cu sexualitatea) (S. Freud, 1933/2010)[321].

Ca să rezumăm, conceptul de pulsiune (instinct) de moarte a fost determinat de două cerințe principale: mai întâi, pentru necesitatea de a găsi un loc noii convingeri a lui Freud în legătură cu agresivitatea umană; în al doilea rând, din nevoia de a menține o concepție dualistă a pulsiunilor. După ce pulsiunile Eului fuseseră considerate libidinale, Freud trebuia să găsească o nouă dihotomie și cea dintre Eros și pulsiunea de

moarte se înfățișa ca fiind cea mai convenabilă. Dar, deși convenabilă din punctul de vedere al soluției imediate la o dificultate, nu era foarte convenabilă din punctul de vedere al elaborării întregii teorii freudiene a motivației pulsionale. Pulsiunea de moarte a devenit un concept „atotcuprinzător“, prin folosirea căruia s-a încercat, fără succes, rezolvarea unor contradicții incompatibile. Poate din cauza vârstei și a bolii, Freud nu a abordat problema frontal și a eludat contradicțiile. Majoritatea celorlalți psihanaliști, care nu au fost de acord cu concepția lui despre Eros și pulsiunea de moarte, au găsit o soluție rapidă: au transformat pulsiunea de moarte într-un „instinct distructiv“ opus vechiului instinct sexual. Ei au îmbinat astfel loialitatea față de Freud cu incapacitatea lor de a merge dincolo de demodata teorie a instinctelor. Chiar și considerarea dificultăților noii teorii a constituit o realizare considerabilă: astfel, era recunoscută alegerea dintre viață și moarte ca fiind conflictul fundamental al existenței umane și astfel era abandonată vechea concepție fiziologică a pulsiunilor pentru o speculație biologică mai profundă. Freud nu a avut satisfacția găsirii unei soluții și a trebuit să păstreze ca trunchi teoria instinctelor. Dezvoltarea ulterioară a teoriei lui Freud trebuie să se confrunte cu problema și să tranșeze dificultățile, cu speranța de a găsi noi soluții.

În analiza teoriei *pulsiunii de viață* și a Erosului, constatăm că dificultățile teoretice sunt, din contră, chiar mai serioase decât cele legate de conceptul de pulsiune de moarte. Motivul acestor dificultăți este destul de evident. În teoria libidoului excitația era datorată unei sensibilizări determinate chimic, prin stimularea diverselor zone erogene. În cazul pulsiunii de viață avem de-a face cu o tendință, caracteristică tuturor substanțelor vii, pentru care nu există o sursă fiziologică specifică sau organ special. Cum ar fi putut vechiul instinct

sexual și noua pulsiune sexuală, (sexualitatea și Erosul) să fie același lucru?

Totuși, deși Freud scria în *Prelegeri de introducere în psihanaliză, serie nouă* că noua teorie „înlocuise“ vechea teorie, el afirmă în aceleași prelegeri și în altă parte că instinctele sexuale și Erosul reprezintă același lucru. El scrie: „Să presupunem că există două feluri de pulsiuni, de esență diferită, pulsiunile sexuale, în sensul cel mai larg, *Erosul*, dacă preferați această denumire, și *pulsiunile agresive* al căror obiectiv este distrugerea“ (S. Freud, 1933/2010, p. 626). Sau, în *Compendiu de psihanaliză*: „Întreaga energie disponibilă a Erosului, (…) pe care o vom numi de acum încolo *libido*“ (S. Freud, 1938/2014, p. 179). El identifică uneori Erosul cu pulsiunea sexuală *și* pulsiunea de autoconservare (S. Freud, 1923/2010) ceea ce avea logică numai după ce revizuise teoria inițială și clasificase ambii inamici inițiali, instinctele de autoconservare și sexuale, ca fiind libidinali. Dar, deși Freud echivalează uneori Erosul și libidoul, el exprimă un punct de vedere ușor diferit în ultima sa lucrare, *Compendiu de psihanaliză*. Aici el spune: „Cel mai bun lucru pe care îl știm despre Eros, deci despre exponentul său, libidoul, a fost aflat prin studiul funcției sexuale care se suprapune în concepția curentă, *chiar dacă nu în teoria noastră*, cu Erosul“ (S. Freud, 1938/2014, p. 181, s. n.). Conform acestei afirmații, și în contradicție cu cele citate mai devreme, Erosul și sexualitatea *nu* coincid. Se pare că ceea ce are Freud în minte aici este că Erosul este un „instinct primordial“ (pe lângă instinctul de moarte) pentru care pulsiunea sexuală este *un exponent*. De fapt, aici se întoarce la o idee pe care o exprimase deja în *Dincolo de principiul plăcerii* unde afirmă într-o notă de subsol că pulsiunea sexuală „a devenit Eros. Acesta caută să reunească părțile substanței vii, să le mențină coeziunea, astfel că ceea ce

în mod vulgar denumim pulsiuni sexuale ni s-a dezvăluit a fi acea parte a Erosului care este orientată către obiect“ (S. Freud, 1920/2010, p. 282).

Într-un caz, Freud chiar încearcă să indice cum concepția sa inițială despre sexualitate „nu se suprapunea nicidecum cu dorința vie de unire a sexelor separate sau de producere a senzației de plăcere la organele genitale, cu mult mai degrabă cu Erosul atotcuprinzător și atoatemențínător al *Banchetului* lui Platon“ (S. Freud, 1925/2007, p. 215). Adevărul primei părți a acestei afirmații este evident. Freud definise întotdeauna sexualitatea într-un sens mai larg decât sexualitatea genitală. Dar este dificil de înțeles pe ce bază susține el că vechea sa concepție despre sexualitate amintea de Erosul platonic.

Mai vechea teorie sexuală era exact opusul teoriei platonice. Libidoul era, după Freud, masculin și nu exista un libido feminin corespondent. În linia prejudecății patriarhale extreme a lui Freud, femeia nu era egala bărbatului, ci un bărbat infirm, castrat. Esența cea mai profundă a mitului platonic este că bărbatul și femeia au fost la început un întreg care a fost tăiat în două jumătăți, ceea ce implică, desigur, că cele două jumătăți erau egale, că formează o polaritate înzestrată cu tendința de a se reuni.

Singurul motiv pentru încercarea lui Freud de a interpreta vechea teorie a libidoului în lumina Erosului platonic a fost probabil dorința de a nega discontinuitatea dintre cele două faze, chiar cu costul unei distorsionări evidente a vechii teorii.

Ca și în cazul pulsiunii de moarte, Freud a întâmpinat o dificultate cu privire la natura instinctuală a pulsiunii de viață. Așa cum arăta Fenichel, pulsiunea de moarte nu poate fi considerată „instinct“ în termenii *noului* concept de instinct al lui Freud, elaborat mai întâi în *Dincolo de principiul plăcerii* și reluat de-a lungul scrierilor sale ulterioare, inclusiv *Compendiu*

de psihanaliză (O. Fenichel, 1953). Freud scria: „Deși sunt ultima cauză a oricărei activități, ele [pulsiunile] sunt de natură conservatoare; din orice stare la care a ajuns o ființă rezultă o străduință de a reinstaura acea stare, de îndată ce a fost părăsită“ (S. Freud, 1938/2014, p. 177).

Au Erosul și pulsiunea de viață această trăsătură conservatoare a tuturor instinctelor și pot fi prin urmare numite adecvat „instinct“? Freud s-a străduit din răsputeri să găsească o soluție care să păstreze caracterul conservator al pulsiunilor de viață.

Vorbind despre celulele germinale care „se opun morții substanței vii și par să asigure ceea ce ne apare ca imortalitate potențială“, el afirma:

> Pulsiunile care veghează soarta acestor organisme elementare care supraviețuiesc organismului viu complex și care le asigură atât integritatea — în timpul când ele sunt lipsite de apărare în fața excitațiilor lumii exterioare —, cât și asocierea cu alte celule germinale formează grupa pulsiunilor sexuale. Ele sunt, ca și celelalte pulsiuni, conservatoare, întrucât tind spre reproducerea unor stări anterioare substanței vii; prin rezistența deosebită pe care o opun influențelor exterioare și, într-un sens mai larg, prin faptul că mențin viața un timp mai îndelungat, ele se dovedesc a fi cele mai conservatoare. Pulsiuni ale vieții în sensul propriu al cuvântului, ele acționează în direcție contrară celorlalte pulsiuni care tind către moarte, neutralizându-le. Importanța acestei opoziții a fost sesizată de multă vreme de către teoria psihanalitică a nevrozelor. Viața organismelor se desfășoară într-un fel de ritm alternativ: o grupă de pulsiuni tinde către atingerea cât mai rapidă a scopului final al vieții, în timp ce cealaltă, după ce a parcurs o parte a acestui drum, se întoarce pentru a relua calea străbătută, prelungind în felul acesta durata vieții. Este sigur că sexualitatea și *diferențele sexuale nu au existat de la începuturile vieții*; totuși este posibil ca pulsiunile care mai târziu devin sexuale să fi existat și să fi manifestat chiar de la început o activitate opusă jocului „pulsiunilor Eului“ (S. Freud, 1920/2010, pp. 257–258, s.n.).

Ceea ce este cel mai interesant în acest pasaj și, totodată motivul pentru care l-am citat integral, este cum încerca Freud, aproape cu disperare, să păstreze concepția conservatoare a

tuturor instinctelor și prin urmare și a instinctului vieții. Trebuia să se refugieze într-o nouă formulare a pulsiunii sexuale ca una care veghează asupra destinelor celulelor germinative, o definiție diferită de întreaga sa concepție despre instinct din opera sa anterioară.

Câțiva ani mai târziu, în *Eul și Se-ul,* Freud face aceeași încercare de a da Erosului statutul unui adevărat instinct, atribuindu-i o natură conservatoare. El scrie:

> Pe baza unor reflecții teoretice sprijinite pe date luate din biologie, am presupus existența unei pulsiuni de moarte, având funcția de a readuce organicul la starea lipsită de viață, în timp ce Erosul are drept scop complicarea vieții și, desigur, menținerea ei prin integrarea tot mai largă a substanței vii, a particulelor în care ea e divizată. Ambele categorii de pulsiuni acționează ca pulsiuni de conservare în sensul cel mai strict al cuvântului, ele tinzând să restabilească o stare care a fost tulburată prin apariția vieții. Apariția vieții ar fi, așadar, atât cauza prelungirii vieții, cât și a tendinței către moarte, viața însăși fiind o luptă și un compromis între aceste două tendințe. Întrebarea referitoare la originea vieții ar rămâne ca atare o problemă de ordin cosmologic, la care, din punctul de vedere al scopului și al intenției pe care le are viața, ar trebui să se răspundă în mod dualist (S. Freud, 1923/2010, p. 322).

Eros urmărește complicarea vieții și menținerea ei și astfel este de asemenea conservator, deoarece odată cu apariția vieții se naște un instinct menit să o mențină. Dar, trebuie să întrebăm, dacă natura instinctului este de a restabili starea anterioară a existenței, materia anorganică, cum poate acesta ca, în același timp, să tindă să restabilească o formă ulterioară de existență, adică viața?

După aceste încercări zadarnice de a salva caracterul conservator al pulsiunii de viață, în *Compendiu*, Freud ajunge în cele din urmă la o concluzie negativă: „În cazul Erosului (sau pulsiunea de iubire) *nu* putem aplica cele de mai sus [natura conservatoare a pulsiunilor]. S-ar presupune că substanța vie a fost odată o unitate care apoi a fost distrusă și care acum tinde

să fie reunificată“ (S. Freud, 1938/2014, p. 178, s.n.). Freud adaugă aici o notă de subsol semnificativă: „Poeții au fantazat lucruri asemănătoare, din istoria substanței vii nu ne este cunoscut nimic corespunzător“ (p. 178). Este evident că Freud se referă aici la mitul platonic al lui Eros, dar i se opune totuși ca fiind un produs al imaginației poetice. Această respingere este cu adevărat uimitoare. Răspunsul platonic ar fi satisfăcut într-adevăr cerința teoretică a naturii conservatoare a Erosului. Dacă bărbații și femeile ar fi la început uniți, apoi separați și conduși de dorința de reunificare, ce anume ar putea fi mai potrivit pentru a lăsa loc formulei că instinctul tinde să reinstaureze o situație anterioară? De ce nu a acceptat Freud această ieșire și să se scutească astfel de stânjeneala teoretică legată de faptul că Erosul nu era un adevărat instinct?

Poate că această întrebare capătă un contur mai clar dacă comparăm această notă de subsol din *Compendiu* cu o afirmație anterioară cu mult mai detaliată din *Dincolo de principiul plăcerii*. Aici, el citează relatarea lui Platon din *Banchetul* referitoare la unitatea inițială a omului care a fost apoi separat de Zeus în două jumătăți și, după această separare, fiecare jinduind după cealaltă jumătate, se întâlnesc și se îmbrățișează nerăbdători să redevină unul. El scrie:

> Trebuie oare să-l urmăm pe filosoful-poet și să avansăm ipoteza îndrăzneață că substanța vie, odată apărută, a fost divizată în mici particule care de atunci tind, prin pulsiunile sexuale, să se reunească?; că aceste pulsiuni, în care se continuă afinitatea chimică a materiei anorganice, învinge treptat, începând cu regnul protistelor, toate dificultățile pe care le presupune un mediu încărcat cu excitații periculoase pentru viață, obligând substanța vie să se înconjoare cu un strat cortical protector?; că aceste particule ale substanței vii, rezultate în urma divizării, ajung să realizeze pluricelularitatea, iar în final să transfere pulsiunea de reunire, ridicată la cel mai înalt grad de concentrare, în celulele germinale? Cred că deocamdată trebuie să lăsăm aceste întrebări fără răspuns (S. Freud, 1920/2010, p. 279)[322].

Observăm ușor diferența dintre cele două afirmații: în formularea anterioară (*Dincolo de principiul plăcerii*) Freud lasă un răspuns deschis, în vreme ce în formularea mai târzie (*Compendiu de psihanaliză*) răspunsul este definitiv negativ.

Dar cu mult mai importantă este o formulare comună celor două afirmații. De ambele dăți el vorbește despre „substanța vie“ care este sfâșiată. Mitul platonic, totuși, nu vorbește despre sfâșierea „substanței vii“, ci povestește că *bărbatul* și *femeia* fuseseră separați și își doreau să se reunifice. De ce insistă Freud asupra „substanței vii“ ca punct crucial?

Cred că răspunsul se găsește într-un factor subiectiv. Freud era profund impregnat cu sentimentul patriarhal că bărbații erau superiori femeilor, și nu egalii lor. Astfel, teoria unei polarități masculin-feminin — care, ca orice polaritate, implică diferență *și* egalitate — era inacceptabilă pentru el. Această prejudecată emoțională masculină îl condusese, cu mult mai devreme, la teoria că femeile sunt bărbați infirmi, guvernate de complexul de castrare și invidia de penis, inferioare bărbaților și prin aceea că Supraeul lor este mai slab, iar narcisismul, mai puternic decât cel al bărbaților. Deși caracterul briliant al acestei construcții este demn de admirație, este greu de negat că presupunerea că jumătate din rasa umană este varianta infirmă a celeilalte jumătăți este altceva decât o absurditate, explicabilă doar prin profunzimea prejudecății sexiste (nu mult diferită de prejudecata rasială și/sau de cea religioasă). Este surprinzător, atunci, că Freud s-a blocat și aici, când, urmând mitul lui Platon, ar fi fost forțat să accepte egalitatea masculin-feminin? Într-adevăr, Freud nu a putut face acest pas; astfel, el a schimbat uniunea dintre bărbat și femeie cu uniunea „substanței vii“ și a respins ieșirea logică din dificultatea că Erosul nu împărtășea natura conservatoare a instinctelor.

Am tratat atât de pe larg acest subiect din mai multe motive.

În primul rând, pentru că ajută la înțelegerea contradicțiilor imanente din teoria lui Freud dacă știm motivațiile care l-au făcut să ajungă la aceste soluții contradictorii. În al doilea rând, deoarece problema discutată aici este interesantă dincolo de chestiunea particulară a vicisitudinilor teoriei instinctelor a lui Freud. Încercăm aici să înțelegem logica conștientă a lui Freud ca pe un compromis între noua viziune și ideile obișnuite mai vechi cu originea în „complexul său patriarhal“ care l-a împiedicat să își exprime noua viziune într-un mod clar și lipsit de ambiguitate. Cu alte cuvinte, Freud era prizonierul obiceiurilor de gândire și simțire ale societății lui, pe care nu a fost capabil să le depășească.[323] Atunci când a avut o nouă viziune, doar o parte din ea — sau consecințele ei — a devenit conștientă, în vreme ce o altă parte a rămas inconștientă deoarece era incompatibilă cu gândirea sa „complexă“ și potențial conștientă. Gândirea lui conștientă a trebuit să încerce să nege contradicțiile și inconsecvențele prin elaborarea unor construcții care erau suficient de plauzibile pentru a satisface procesele gândirii conștiente.[324]

Așa cum am încercat să arăt, Freud nu a ales și nu putea alege soluția de a face ca Erosul să se potrivească cu propria sa definiție a instinctelor, care accentua natura lor conservatoare. Ar mai fi avut la îndemână o altă posibilitate teoretică? Cred că da. Ar fi putut găsi o altă soluție de a face loc noii viziuni, a rolului dominant al iubirii și distructivității, în interiorul vechii teorii tradiționale a libidoului. Ar fi putut stabili o polaritate între *sexualitatea pregenitală* (sadismul oral și anal) ca sursă a distructivității și sexualitatea genitală ca sursă a iubirii.[325] Dar desigur că o astfel de soluție era greu de acceptat de către Freud dintr-un motiv menționat mai devreme în alt context. Ar fi ajuns periculos de aproape de o viziune monistă, deoarece atât distructivitatea, cât *și* iubirea ar fi fost libidinale. Cu toate

acestea, Freud construise deja baza pentru conectarea distructivității cu sexualitatea pregenitală ajungând la concluzia că pulsiunea de moarte este partea distructivă a libidoului sadic-anal (S. Freud, 1923/2010, 1920/2010). Dacă este așa, pare cinstită speculația că însuși libidoul anal trebuie să aibă o afinitate profundă cu pulsiunea de moarte; de fapt, ar părea garantată concluzia imediată că esența libidoului anal este să urmărească distrugerea.

Dar Freud nu ajunge la această concluzie și este interesant de speculat de ce.

Primul motiv stă în interpretarea prea îngustă a libidoului anal. Pentru Freud și corifeii lui aspectul esențial al analității rezidă în tendința de a controla și poseda (pe lângă un aspect prietenos al reținerii). Ce-i drept, controlul și posesivitatea sunt cu siguranță tendințe opuse iubirii, creșterii, eliberării, care formează un complex unitar. Dar „posesiunea“ și „controlul“ nu conțin esența profundă a distructivității, dorința de a distruge și ostilitatea față de viață. Fără îndoială, caracterul anal este profund interesat și încântat de fecale ca parte a afinității lor generale cu tot ceea ce nu este viu. Fecalele sunt produsul ultim eliminat de corp, căruia nu-i mai folosește la nimic. Caracterul anal este atras de fecale așa cum este atras de orice este inutil vieții, ca mizeria, moartea, putreziciunea.[326] Putem spune că tendința de a controla și de a poseda este doar un aspect al caracterului anal, dar mai slab și mai puțin malign decât ura față de viață. Cred că, dacă Freud ar fi văzut această conexiune directă dintre fecale și moarte, ar fi ajuns poate la concluzia că principala polaritate este aceea dintre orientările genitală și anală, două entități bine studiate clinic care sunt echivalentele Erosului și pulsiunii de moarte. Dacă ar fi făcut astfel, Erosul și pulsiunea de moarte nu ar mai fi apărut ca două tendințe date biologic și la fel de puternice, ci Erosul ar fi fost considerat

obiectivul biologic normal al dezvoltării, în vreme ce pulsiunea de moarte ar fi fost privită ca un eșec al dezvoltării normale și astfel ca o aspirație patologică, deși adânc înrădăcinată. Dacă mergem pe această speculație biologică, analitatea se poate pune în legătură cu faptul că orientarea după miros este caracteristică tuturor mamiferelor pe patru picioare și că postura erectă implică trecerea de la orientarea după miros la orientarea după văz. Schimbarea funcției vechiului creier olfactiv ar corespunde aceleiași schimbări în orientare. În această lumină se poate considera că caracterul anal constituie o fază regresivă a dezvoltării biologice pentru care ar putea chiar să existe o bază constituțional-genetică. Analitatea copilului ar putea fi considerată ca reprezentând o repetiție evoluționistă a unei faze biologic mai timpurii din procesul de tranziție la funcționarea umană complet dezvoltată. (În termenii lui Freud, analitatea-distructivitate ar avea natura conservatoare a unui instinct prin întoarcerea de la orientarea prin genitalitate-iubire-văz la orientarea prin analitate-distrugere-miros.)

Relația dintre pulsiunea de moarte și pulsiunea de viață ar fi fost în esență aceeași precum cea dintre libidoul pregenital și cel genital din schema stadiilor de dezvoltare a lui Freud. Fixația libidoului la nivelul anal ar fi fost un fenomen patologic, dar unul cu rădăcini adânci în constituția psihosexuală, în vreme ce nivelul genital ar fi caracteristic pentru individul sănătos. Atunci, în această speculație, nivelul anal ar avea două aspecte relativ diferite: unul, pulsiunea de a controla; celălalt, pulsiunea de a distruge. Așa cum am încercat să arăt, aceasta ar fi fost diferența dintre sadism și necrofilie.

Dar Freud nu a făcut această conexiune și poate că nu a putut să o facă din motivele discutate mai devreme în legătură cu dificultățile din teoria Erosului.

3. Puterea și limitele pulsiunii de moarte

În paginile de mai sus am prezentat contradicțiile imanente la care a fost împins Freud odată cu trecerea de la teoria libidoului la teoria Eros-pulsiune de moarte. Mai există un conflict de un tip diferit în cea de-a doua teorie care trebuie să ne atragă atenția: contradicția dintre teoreticianul Freud și umanistul Freud. Teoreticianul ajunge la concluzia că omul are doar următoarea alternativă: a se distruge pe sine (lent, prin boală) sau a-i distruge pe alții; sau — cu alte cuvinte — între a provoca suferință fie lui însuși, fie celorlalți. Umanistul se revoltă împotriva ideii acestei alternative tragice care ar face războiul o soluție rațională la acest aspect al existenței umane.

Nu că lui Freud îi displăceau alternativele tragice. Din contră, în teoria sa anterioară construise tocmai o astfel de alternativă tragică: refularea exigențelor pulsionale (în special cele pregenitale) era considerată a fi baza dezvoltării culturii; pornirea pulsională reprimată era „sublimată“ în canale culturale valoroase, dar totuși cu prețul fericirii umane depline. Pe de altă parte, refularea nu conducea numai la progresul civilizației, ci și la dezvoltarea nevrozei în rândul celor la care procesul de refulare nu se desfășurase cu succes. Alternativa părea să fie ori lipsa culturii combinată cu fericirea deplină, ori cultura combinată cu nevroza[327] și fericirea diminuată.[328]

Contradicția dintre pulsiunea de moarte și Eros îl confruntă pe om cu o alternativă reală și cu adevărat tragică. O alternativă reală căci el poate decide să atace și să declare război, să fie agresiv și să-și exprime ostilitatea deoarece preferă să facă astfel în loc să se îmbolnăvească. Că această alternativă este una tragică, faptul nu mai are nevoie de demonstrație, cel puțin nu cât îi privește pe Freud și pe orice alt

umanist.

Freud nu face nicio încercare de a înceţoşa problema, pentru a estompa ascuţimea conflictului. Aşa cum citam mai devreme, el scria în *Prelegeri de psihanaliză, serie nouă*:

> Se impune acum atenţiei noastre posibilitatea ca agresiunea să nu poată găsi satisfacere în lumea externă, deoarece se loveşte de obstacole reale. Poate că ea va da atunci înapoi, va spori dimensiunea autodistrugerii care acţionează în interior. Vom afla că asta se întâmplă cu adevărat aşa şi cât de important este acest proces (S. Freud, 1933/2010, p. 629).

În *Compendiu de psihanaliză* el spune: „Reţinerea agresiunii este în general nesănătoasă, ea duce la îmbolnăvire (mortificare)“ (S. Freud, 1938/2014, p. 179). După ce a trasat linii atât de precise, cum reacţionează Freud la impulsul de a nu lăsa situaţia omenirii într-o stare atât de deznădăjduită şi de a evita să se alăture celor care recomandau războiul ca pe cel mai bun medicament pentru rasa umană?

Într-adevăr, Freud a făcut câteva încercări teoretice de a ieşi din dilema dintre teoretician şi umanist. O încercare rezidă în ideea că pulsiunea de distrugere poate fi transformată în conştiinţă. În *Disconfort în cultură* Freud întreabă: „Ce se petrece cu el [cu agresorul] pentru a-i face nevătămătoare pofta de agresiune?“ şi răspunde astfel:

> Ceva foarte ciudat, ceva ce nu am fi ghicit niciodată şi care totuşi este atât de evident. Agresiunea este introiectată, internalizată, trimisă de fapt înapoi de unde a venit, deci îndreptată împotriva propriului Eu. Acolo ea este preluată de o parte a Eului, care se opune restului ca Supraeu şi care exercită acum, în calitate de „conştiinţă morală“, împotriva Eului aceeaşi strictă disponibilitate pentru agresiune pe care Eul şi-ar fi satisfăcut-o cu plăcere asupra altor indivizi, străini. Numim conştiinţă a vinovăţiei tensiunea dintre Supraeul sever şi Eul supus lui; ea se manifestă ca necesitate de pedeapsă. Cultura domină periculoasa plăcere de agresiune a individului, prin aceea că o slăbeşte, o dezarmează şi o veghează printr-o instanţă în interiorul său, cum ar face-o trupele de ocupaţie într-un oraş cucerit (S. Freud, 1930/2010, p. 290)[329].

Transformarea distructivității într-o conștiință autopunitivă nu pare să fie un avantaj atât de mare precum vrea să spună Freud. Potrivit teoriei sale, conștiința ar trebui să fie la fel de crudă precum pulsiunea de moarte, dat fiind că este încărcată cu energiile acesteia și nu este oferit niciun motiv pentru care pulsiunea de moarte ar trebui „slăbită“ sau „dezarmată“. S-ar părea mai degrabă că următoarea analogie ar exprima mai logic consecințele reale ale gândirii lui Freud: un oraș care a fost condus de un inamic crud îl învinge pe acesta cu ajutorul unui dictator care apoi instaurează un sistem la fel de crud ca cel al inamicului învins; și care este câștigul?

Oricum, această teorie a conștiinței severe ca manifestare a pulsiunii de moarte nu este singura încercare a lui Freud de a atenua concepția sa aflată sub semnul alternativei tragice. O altă explicație mai puțin tragică este exprimată în cele ce urmează: „Pulsiunea distructivă orientată asupra obiectelor, temperată și îmblânzită, oarecum inhibată în ceea ce privește scopul, trebuie să-i furnizeze Eului satisfacerea trebuințelor sale vitale și dominația asupra naturii“ (S. Freud, 1930/2010, pp. 287–288). Acesta pare să fie un bun exemplu de „sublimare“[330], obiectivul instinctului nu este slăbit, ci este direcționat către alte obiective cu valoare socială, în acest caz „dominația asupra naturii“.

Aceasta sună, într-adevăr, ca o soluție perfectă. Omul este eliberat de alegerea tragică dintre a-i distruge pe alții sau pe sine, deoarece energia pulsiunii distructive este folosită pentru a controla natura. Dar, trebuie să ne întrebăm, este oare posibil? Poate fi adevărat că distructivitatea este transformată în constructivitate? Ce poate însemna „controlul asupra naturii“? Domesticirea și creșterea animalelor, cultivarea și recoltarea plantelor, țesutul hainelor, construirea colibelor, olăritul și multe alte activități inclusiv construcția de mașini, căi

ferate, avioane, zgârie-nori. Toate acestea sunt acte de construcție, unificare, sintetizare și, într-adevăr, dacă cineva vrea să le atribuie uneia dintre cele două pulsiuni fundamentale, mai degrabă ar putea fi considerate ca fiind motivate de Eros decât de pulsiunea de moarte. Cu posibila excepție a sacrificării animalelor pentru consum și a uciderii oamenii în război (ambele cazuri ar putea fi considerate ca având-și originea în distructivitate), producția materială nu este distructivă, ci constructivă.

Freud mai face încă o încercare de a atenua duritatea alternativei sale în răspunsul său la scrisoarea lui Albert Einstein pe tema *De ce război?* Nici măcar cu această ocazie, confruntat cu problema cauzelor psihologice ale războiului de către unul dintre cei mai mari oameni de știință și umaniști ai secolului, Freud nu a încercat să ascundă sau să tempereze asprimea alternativelor lui anterioare. El scrie cât se poate de clar:

> Cu puțină speculație, am ajuns tocmai la ideea că această pulsiune lucrează în interiorul fiecărei ființe vii și apoi are tendința să o destrame, să ducă înapoi viața în starea de materie nevie. Acestă pulsiune merită în sensul cel mai serios numele de pulsiune de moarte, în timp ce pulsiunile erotice reprezintă tendința spre viață. Pulsiunea de moarte devine pulsiune de distrugere prin aceea că se exercită în afară, asupra obiectelor, cu ajutorul anumitor organe. Ființa vie își apără viața, ca să spunem așa, prin faptul că distruge ceea ce îi este străin. O parte din pulsiunea de moarte rămâne însă activă *în interiorul* ființei vii și am căutat să deducem un număr întreg de fenomene normale și patologice de la această interiorizare a pulsiunii distructive. Am comis chiar erezia de a explica apariția conștiinței noastre printr-o astfel de întoarcere a agresiunii spre interior. Observați că nu este deloc fără risc când acest proces se împlinește într-o măsură prea mare, el este direct nesănătos, în timp ce întoarcerea acestor forțe pulsionale către distrugere în lumea exterioară despovărează ființa vie, trebuie să funcționeze benefic. *Aceasta servește drept disculparea psihologică a tuturor tendințelor urâte și periculoase împotriva cărora luptăm. Trebuie să fim de acord că ele sunt mai aproape de natură decât rezistențele noastre împotriva lor, pentru care trebuie să mai*

găsim încă o explicație (S. Freud, 1933a/2010, p. 330, s.n.).

După ce face această afirmație foarte limpede și inflexibilă care condensează opiniile sale exprimate anterior cu privire la pulsiunea de moarte și după ce afirmă că nu poate crede poveștile despre acele ținuturi fericite locuite de rase „cărora le sunt necunoscute constrângerea și agresiunea“, Freud încearcă, spre finalul scrisorii, să ajungă la o soluție mai puțin pesimistă decât cea pe care părea să o prezică începutul. Speranța sa se bazează pe mai multe posibilități: „Dacă disponibilitatea pentru război a derivat din pulsiunea distructivă, rezultă că împotriva ei trebuie evocat oponentul acestei pulsiuni distructive, Eros. Tot ceea ce stabilește legături afective între oameni trebuie să acționeze împotriva războiului“ (S. Freud, 1933a/2010, p. 331).

Este remarcabil și emoționant cum Freud umanistul și „pacifistul“, după cum se autonumește, încearcă aici aproape frenetic să eludeze consecințele logice ale propriilor premise. Dacă pulsiunea de moarte este atât de puternică și de fundamentală cum pretinde Freud peste tot, cum poate fi ea considerabil redusă prin introducerea în joc a Erosului, având în vedere că ele sunt amândouă conținute în fiecare celulă și constituie o trăsătură ireductibilă a materiei vii?

Al doilea argument al lui Freud în favoarea păcii este chiar mai fundamental. La sfârșitul scrisorii către Einstein, el spune:

> Atitudinile psihice la care ne obligă procesul cultural le contrazice însă războiul în maniera cea mai stridentă, de aceea trebuie să ne revoltăm împotriva lui, nu îl mai suportăm pur și simplu. Nu este doar un refuz intelectual și afectiv, ci, la noi, pacifiștii, el este o intoleranță *constituțională*, o idiosincrazie parcă în cel mai înalt grad. Și anume pare că înjosirile estetice ale războiului nu au un raport mult mai mic la revolta noastră decât cruzimile sale. Cât de mult mai trebuie să așteptăm oare până când și ceilalți vor deveni pacifiști? Nu se poate spune (…) (S. Freud, 1933a/2010, p. 334).

La sfârșitul acestei scrisori, Freud atinge o idee care mai

apare în scrierile lui[331], aceea a procesului culturii ca factor care conduce la o refulare a pulsiunilor durabilă, ca să spunem așa, „constituțională“, „organică“.

Freud își exprimase deja această idee cu mult mai devreme, în *Trei eseuri…*, când vorbea despre conflictul acerb dintre instinct și civilizație: „La copilul civilizat căpătăm impresia că ridicarea acestor diguri este opera educației și cu siguranță educația contribuie mult la aceasta. În realitate, *această dezvoltare este condiționată organic*, fixată ereditar și se poate produce ocazional fără absolut niciun aport din partea educației“ (S. Freud, 1905/2010, p. 98, s.n.).

În *Disconfort în cultură*, Freud a continuat această linie de gândire vorbind despre o „refulare organică“, de exemplu în cazul tabuului legat de menstruație sau de erotismul anal, întărind astfel calea către cultură. Încă din 1897 Freud se exprimase într-o scrisoare către Fliess (14 noiembrie 1897; scrisoarea 75) că „ceva de natură organică joacă un rol în refulare“ (S. Freud, 1897)[332].

Diversele afirmații citate aici arată că încrederea lui Freud într-o intoleranță „constituțională“ față de război nu era doar o încercare de a transcende perspectiva tragică a pulsiunii sale de moarte, încercare produsă *ad hoc*, ca să spun așa, de conversația sa cu Einstein, ci era în acord cu o linie de teoretizare care, deși niciodată dominantă, se aflase în fundalul gândurilor sale încă din 1897.

Dacă presupunerile lui Freud ar fi corecte și cultura ar produce refulări „constituționale“ și ereditare, deci dacă în procesul culturii anumite trebuințe instinctuale sunt de fapt slăbite, atunci într-adevăr el ar fi găsit o ieșire din dilema sa. Atunci omul civilizat nu ar mai fi împins de anumite exigențe pulsionale contrare culturii în aceeași măsură ca omul primitiv. Impulsul de a distruge nu ar avea la omul civilizat aceeași

intensitate și putere pe care ar avea-o la un primitiv. Această linie de gândire ar duce și la speculația că anumite inhibiții împotriva crimei s-ar fi putut să fie construite în procesul culturii și s-au fixat ereditar. Cu toate acestea, chiar dacă s-ar putea descoperi astfel de factori ereditari în general, ar fi extrem de dificil să le presupunem existența în cazul pulsiunii (instinctului) de moarte.

Conform concepției lui Freud, pulsiunea de moarte este o tendință intrinsecă a oricărei substanțe vii; ar fi o afirmație teoretică dificilă presupunerea că această forță biologică fundamentală ar putea fi slăbită în procesul culturii. În aceeași logică s-ar putea presupune că Erosul ar putea fi slăbit constituțional și astfel de ipoteze ar conduce la o presupunere mai largă că însăși esența substanței vii ar putea fi modificată în procesul culturii prin intermediul unei refulări „organice“.[333]

Oricum ar sta lucrurile, s-ar părea că una dintre cele mai importante teme de cercetare în zilele noastre ar fi încercarea de a demonstra că există faptele care să susțină această ipoteză. Există dovezi suficiente care să demonstreze că în procesul culturii s-a petrecut o refulare constituțională, organică a anumitor exigențe pulsionale? Este această refulare diferită de refularea în sensul obișnuit al lui Freud, în sensul în care slăbește cerința pulsională, mai degrabă decât să o alunge din conștient sau să o direcționeze către alte obiective? Și, mai precis, impulsurile distructive ale omului au devenit mai slabe, ori s-au dezvoltat impulsuri inhibitorii care sunt acum fixate ereditar? Pentru a răspunde la această întrebare este nevoie de studii amănunțite, mai ales în domeniile antropologiei, sociopsihologiei și geneticii.

Privind în urmă la diversele încercări ale lui Freud de a tempera asprimea alternativei sale fundamentale — a-i distruge pe alții sau pe sine — nu putem să nu admirăm perseverența sa

în încercarea de a găsi o ieșire din această dilemă și, în același timp, onestitatea sa de a se fi abținut de la a crede că a găsit o soluție satisfăcătoare. Astfel, în *Compendiu*, el nu mai face referire la factorii care limitează forța distructivității (cu excepția rolului Supraeului) și încheie subiectul cu concluzia: „Este unul dintre pericolele igienice pe care le ia omul asupră-și pe drumul lui spre dezvoltarea culturală. Reținerea agresiunii este în general nesănătoasă, ea duce la îmbolnăvire (mortificare)“ (S. Freud, 1938/2014, p. 179).[334]

4. Critica fondului teoriei

Trebuie să purcedem acum de la critica inevitabilă a teoriei lui Freud a pulsiunilor de viață și de moarte către o critică a fondului argumentației sale. Dat fiind că s-a scris foarte mult despre asta nu sunt nevoit să intru în analiza tuturor punctelor unei astfel de critici. Le voi menționa doar pe cele de interes special din punctul meu de vedere sau care nu au fost tratate adecvat de către alți autori.

Poate că cea mai mare slăbiciune a ipotezei lui Freud rezidă, atât în acest caz, cât și cu privire la câteva alte probleme, în faptul că teoreticianul și creatorul de sistem din el au luat-o înaintea observatorului clinic. Mai mult, Freud era ghidat unilateral de imaginația *intelectuală* mai degrabă decât de cea *experimentală*; dacă nu ar fi fost așa, ar fi simțit că sadismul, agresivitatea, distructivitatea, dominarea și voința de putere sunt fenomene complet diferite din punct de vedere calitativ, chiar dacă granițele nu pot fi delimitate clar întotdeauna. Dar Freud gândea în termeni teoretici abstracți în ideea că tot ce nu era iubire era pulsiune de moarte, căci orice tendință trebuia subsumată noii dualități. Plasarea tendințelor psihice diferite și parțial contradictorii într-o singură categorie duce inevitabil la rezultatul că nimeni nu mai înțelege nimic; că

este forțat să se exprime într-o limbă stranie despre fenomene despre care se poate vorbi semnificativ doar dacă vorbele se referă la forme de experiență diferite, specifice.

Totuși, o mărturie a capacității lui Freud de a depăși uneori angajamentul său față de o teorie dualistă a pulsiunilor este faptul că descoperim că el a remarcat unele diferențe calitative esențiale între diverse forme de agresivitate, chiar dacă nu le-a diferențiat prin termeni distincți. Iată cele trei forme principale pe care le-a remarcat:

1. Impulsuri de cruzime, independente de sexualitate, bazate pe pulsiunile de conservare; obiectivul lor este de a deveni conștienți de pericole reale și de a ne apăra în fața atacului (Freud, 1905/2010). Funcția acestei agresivități este supraviețuirea, adică apărarea împotriva amenințării intereselor vitale. Acest tip corespunde în linii mari cu ceea ce eu am numit „agresivitate defensivă“.
2. În concepția sa despre sadism, Freud a văzut o formă de distructivitate pentru care actul distrugerii, forțării, torturării este pătimaș (deși el a explicat această trăsătură particulară a acestei forme de distructivitate ca un amestec de poftă sexuală și pulsiune de moarte nonsexuală). Acest tip ar corespunde sadismului.
3. În cele din urmă, Freud distinge un al treilea tip de distructivitate pe care o descrie după cum urmează: „Dar chiar și acolo unde apare fără niciun scop sexual, în cea mai oarbă furie a distructivității, nu putem să nu recunoaștem că satisfacerea pulsiunii este însoțită de un grad extraordinar de ridicat de bucurie narcisică, Eului oferindu-i-se împlinirea vechilor sale dorințe de omnipotență“.

Nu este ușor de spus la ce fenomen se referă Freud aici.

Distructivitatea pură a individului necrofil, sau forma extremă a membrului sadic, îmbătat de putere, al unui grup de linșaj sau viol. Poate că dificultatea rezidă în problema generală de diferențiere între formele extreme de sadism, furie omnipotentă și pură necrofilie, o dificultate pe care am discutat-o în text. Dar oricare ar fi răspunsul, faptul rămâne că Freud a recunoscut fenomene diferite, dar a renunțat la această diferențiere când a fost nevoie să coreleze realitatea clinică cu cerințele sale teoretice.

Unde am ajuns după această analiză a teoriei freudiene a pulsiunii de moarte? Este ceva esențial diferit de constructul de „pulsiune distructivă“ enunțat de mulți psihanaliști sau de constructul anterior al lui Freud, acela de libido? Am arătat în cursul acestei analize schimbările subtile și contradicțiile din evoluția teoriei freudiene a agresivității. Am văzut, în răspunsul către Einstein, că, pentru un moment, Freud s-a complăcut în speculații care au tins să-i facă poziția mai puțin dură și mai puțin pasibilă de a fi folosită ca o justificare a războiului. Dar când mai privim o dată către edificiul teoretic al lui Freud, devine clar că, în ciuda a toate acestea, caracterul de bază al pulsiunii de moarte urmează într-un anumit mod logica modelului hidraulic pe care Freud îl aplicase inițial instinctului sexual. Tendința către moarte este generată constant în orice substanță vie, lăsând doar o singură alternativă: ori munca tăcută a distrugerii individului din interior, ori întoarcerea către exterior ca „distructivitate“ și salvarea individului de la autodistrugere prin distrugerea celorlalți. Cum spune Freud: „Reținerea agresiunii este în general nesănătoasă, ea duce la îmbolnăvire (mortificare)“ (S. Freud, 1938/2014, p. 179).

Pentru a rezuma această examinare a teoriei lui Freud cu privire la pulsiunea de viață și moarte, este greu de evitat concluzia că, după 1920, Freud s-a încurcat în două concepții

fundamental diferite și în două abordări distincte ale chestiunii motivației umane. Prima, conflictul dintre autoconservare și sexualitate, era concepția tradițională: rațiune versus patimă, datorie versus tendință naturală, sau foame versus iubire, ca forțe motivante ale omului. Teoria ulterioară, bazată pe conflictul dintre tendința de a trăi și cea de a muri, dintre integrare și dezintegrare, dintre iubire și ură, era complet diferită. Deși se poate spune că se baza pe concepția populară a iubirii și urii ca cele două forțe care guvernează individul, era de fapt mai profundă și mai originală; urmează tradiția platonică a Erosului și consideră iubirea ca fiind energia care adună laolaltă toată substanța vie și este garant al vieții. Chiar mai precis, pare să urmeze ideea lui Empedocle că lumea ființelor vii poate exista numai atâta vreme cât lupta dintre forțele opuse ale lui Ares (Ura) și Afroditei (Iubirea), dintre puterea de respingere și cea de atracție, sunt active împreună.[335]

5. Principiul reducerii excitației: baza pentru principiul plăcerii și pentru pulsiunea de moarte

Diferențele dintre teoriile vechi și noi ale lui Freud nu trebuie oricum să ne facă să uităm că a existat o singură axiomă, fixată profund în mintea lui Freud încă de când studiase cu von Brucke și care este comună ambelor teorii. Această axiomă este „principiul reducerii tensiunii“ care a stat la baza gândirii lui Freud din 1888 și până la ultima sa tratare a pulsiunii de moarte.

Chiar de la începutul activității sale în 1888, Freud vorbea despre un „nivel stabil de excitație“ (S. Freud, 1888). El a formulat mai explicit acest principiu în 1892 când scria:

„Sistemul nervos încearcă să mențină constant în relațiile sale funcționale ceva ce putem descrie ca «sumă a excitației». El activează această precondiție de sănătate eliberându-se asociativ de fiecare acumulare notabilă de excitație (Eregungszuwachs) *sau descărcând-o printr-o reacție motoare adecvată*“ (S. Freud, 1892, s.n.).

În mod similar Freud definea „trauma psihică“, așa cum a înțeles-o în teoria sa despre isterie, după cum urmează: „*Orice impresie de care sistemul nervos are dificultăți în a se descotorosi prin intermediul unei reacții asociative sau motoare devine o traumă psihică*“ (S. Freud, 1892; s.n.).

> În *Proiectul de psihologie* (1895a/2007) Freud menționează principiul „inerției neuronale“ care spune că „neuronul tinde să se dispenseze de Q. Structura și dezvoltarea precum și funcțiile neuronilor trebuie înțelese pe această bază“ (Freud, 1895a/2007, p. 32). Ce vrea Freud să spună prin Q nu este foarte clar. El îl definește în această lucrare drept „ceea ce deosebește activitatea de odihnă“ (Freud, 1895a/2007, p. 31)[336], vrând să spună energie nervoasă.[337] În orice caz, se poate afirma în siguranță că în acei ani de început se află originea a ceea ce Freud numea mai târziu principiul „constanței“, care implica reducerea întregii activități nervoase la un nivel minim. Douăzeci și cinci de ani mai târziu, în *Dincolo de principiul plăcerii*, Freud a formulat principiul în termeni psihologici după cum urmează: „Aparatului psihic îi este imanentă tendința de a menține *la un nivel cât mai scăzut, sau cel puțin constant*, cantitatea de excitație existentă în el“ (S. Freud, 1920/2010, p. 217; s.n.). Freud vorbește aici despre același principiu — al „constanței“ sau „inerției“ — ca având două versiuni: una de a ține excitația constantă, cealaltă de a o reduce la cel mai scăzut nivel posibil. Freud folosește uneori oricare dintre cei doi termeni pentru a denota una sau cealaltă dintre versiunile principiului fundamental.[338]

Principiul plăcerii se bazează pe principiul constanței. Excitația libidinală produsă chimic trebuie redusă la nivelul ei normal; acest principiu de menținere constantă a tensiunii guvernează funcționarea sistemului nervos. Tensiunea crescută peste nivelul obișnuit este resimțită ca „neplăcere“, reducerea ei la nivelul constant, ca „plăcere“. „Faptele care ne-au

determinat să credem în dominația principiului plăcerii la nivelul vieții psihice pot fi exprimate, de asemenea, în ipoteza că aparatului psihic îi este imanentă tendința de a menține la un nivel cât mai scăzut, sau cel puțin constant, cantitatea de excitație existentă în el. (...) *Principiul plăcerii poate fi dedus din principiul constanței*“ (S. Freud, 1920/2010, p. 217; s.n.). Dacă nu se înțelege axioma freudiană a reducerii tensiunii, niciodată nu se va înțelege poziția lui, care nu era centrată în jurul concepției unei aspirații hedoniste către plăcere, ci mai degrabă pe presupunerea trebuinței fiziologice de reducere a tensiunii și, odată cu ea, a neplăcerii psihice. Principiul plăcerii se bazează pe menținerea excitației la un anumit nivel constant. Dar principiul constanței implică, de asemenea, tendința de a menține excitația la un nivel *minim*; în această variantă el devine baza pentru pulsiunea de moarte. Așa cum spune Freud: „Faptul recunoscut de noi, și anume că viața psihică și, poate, viața nervoasă în general este dominată de tendința reducerii, a menținerii constante sau a eliminării tensiunii interne provocate de excitații (principiul Nirvana după expresia Barbarei Law), tendință ce se exprimă în principiul plăcerii, constituie una dintre rațiunile cele mai puternice care ne fac să credem în existența pulsiunilor morții“ (S. Freud, 1920/2010, p. 276).

În acest punct Freud ajunge la o poziție aproape imposibil de susținut; principiile constanței, inerției, Nirvanei sunt identice; principiul reducerii tensiunii guvernează instinctul sexual (în termenii principiului plăcerii) și este, în același timp, esența pulsiunii de moarte. Având în vedere că Freud atribuie pulsiunii de moarte nu numai autodistrugerea, ci și distrugerea celorlalți, ar ajunge la paradoxul că principiul plăcerii și pulsiunea de distrugere își datorează existența aceluiași principiu. Natural, Freud nu se putea mulțumi cu o astfel de

idee, mai ales că ar fi corespuns mai degrabă unui model monist decât celui dualist al forțelor aflate în opoziție la care Freud nu a renunțat niciodată. Patru ani mai târziu, Freud scria în *Problema economică a masochismului:*

> Însă noi am identificat principiul plăcerii și al neplăcerii cu acest principiu Nirvana. (...) Principiul Nirvana (și principiul plăcerii care ar fi, după câte se spune, identic cu el) ar sta pe de-a-ntregul în slujba pulsiunilor de moarte, al căror scop este trecerea vieții noastre nestatornice în stabilitatea stării anorganice și ar avea funcția de a avertiza față de pretențiile pulsiunilor de viață, de libido, care încearcă să tulbure cursul dorit al vieții. *Această concepție însă nu poate fi corectă* (S. Freud, 1924/2010, p. 362, s.n.).

Pentru a dovedi incorectitudinea acestei viziuni, Freud face un pas care ar fi fost bine-venit de la bun început. El scrie:

> Pare că noi resimțim creșterea și descreșterea cantităților de excitație direct în seria sentimentelor de tensiune, fără să fie nevoie să punem la îndoială faptul că există tensiuni plăcute și detensionări neplăcute. Starea de excitație sexuală este exemplul cel mai evident al unei astfel de creșteri pline de plăcere a excitației, însă cu siguranță nu și singurul. Plăcerea și neplăcerea nu pot sta, așadar, în relație cu creșterea și descreșterea unei cantități pe care o numim tensiune excitativă, deși evident au mult de-a face cu acest factor. Se pare că ele nu depind de acest factor cantitativ, ci de un caracter al său pe care noi îl putem numi doar calitativ. Am fi fost cu mult mai departe în studiul psihologiei dacă am fi știut care este acest caracter calitativ. Poate că este ritmul, desfășurarea temporală în schimbările, ascensiunile și căderile cantității de excitație; nu știm (S. Freud, 1924/2010, p. 362).

Cu toate acestea, Freud nu a urmărit în continuare acest gând, deși se pare că nu era satisfăcut de această explicație. În schimb, a oferit o alta menită să depășească pericolul identificării plăcerii cu distrugerea. El continuă:

> În orice caz, trebuie să fim conștienți că principiul Nirvana ce aparține pulsiunii de moarte a cunoscut o modificare în ființele vii, prin care a devenit principiul plăcerii. Vom evita de acum înainte să considerăm cele două principii ca fiind de fapt unul singur. (...) Principiul *Nirvana* exprimă tendința pulsiunii de moarte, principiul *plăcerii* reprezintă revendicarea libidoului și modificarea acestuia, principiul *realității* reprezintă influența

lumii exterioare (*Ibidem*).

Se pare că această explicație este decret oficial teoretic mai degrabă decât o explicație a tezei că principiul plăcerii și pulsiunea de moarte nu sunt identice.

Străduința lui Freud de a se extrage dintr-o poziție paradoxală este, deși briliantă, lipsită de succes în opinia mea, dar problema importantă în acest punct nu este dacă a reușit sau nu. Este mai degrabă faptul că întreaga gândire psihologică a lui Freud de la începuturi și până la sfârșit a fost dominată de axioma conform căreia principiul reducerii excitației era principiul care guverna întreaga viață psihică și nervoasă.

Cunoaștem originile acestei axiome. Freud însuși îl citează pe G.T. Fechner (1873) ca părinte al acestei idei. El scrie:

> Nu ne poate lăsa indiferenți faptul că un cercetător atât de pătruzător, cum a fost G.Th. Fechner, a interpretat plăcerea și neplăcerea într-o manieră care coincide în esență cu cea impusă nouă de cercetarea psihanalitică. Interpretarea lui Fechner prezentă în mica sa lucrare: *Einige Ideen zur Schöpsfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*[339] (1873, Capitolul 11, apendice, p. 94) este formulată în felul următor: *La fel cum impulsurile conștiente sunt însoțite întotdeauna de plăcere sau neplăcere, putem admite, de asemenea, că între acestea din urmă și starea de stabilitate sau instabilitate există o relație psihofizică; pe această bază ne este permisă avansarea ipotezei — pe care o vom dezvolta în altă parte — conform căreia orice mișcare psihofizică ce trece de pragul conștiinței este însoțită de plăcere, în măsura în care tinde, dincolo de o anumită graniță, spre stabilitate deplină, și de neplăcere, în măsura în care ea se îndepărtează, tot peste o anumită limită, de această stabilitate; totuși, între cele două limite, care pot fi considerate drept praguri calitative pentru plăcere și neplăcere, există o anumită zonă de indiferență senzorială.*[340]
>
> Faptele care ne-au determinat să credem în dominația principiului plăcerii la nivelul vieții psihice pot fi exprimate, de asemenea, în ipoteza că aparatului psihic îi este imanentă tendința de a menține la un nivel cât mai scăzut, sau cel puțin constant, cantitatea de excitație existentă în el. Ceea ce este de fapt același lucru, doar formulat altfel, căci din moment ce aparatul psihic tinde să mențină cantitatea de excitație la un nivel cât mai scăzut, tot ce poate duce la mărirea acestei cantități de excitație este resimțit ca disfuncțional, deci ca neplăcut. Astfel, principiul plăcerii poate fi dedus din

> principiul constanței; în realitate însă, principiul constanței ne-a fost revelat de aceleași fapte care ne-au impus ipoteza principiului plăcerii. În cele ce urmează, vom vedea că această tendință a aparatului psihic, presupusă de noi, se subordonează ca un caz special principiului lui Fechner al *tendinței către stabilitate*, căruia el i-a asociat senzațiile de plăcere și neplăcere (Freud, 1920/2010, pp. 216–217).

Dar Fechner nu era în niciun caz singurul reprezentant al principiului reducerii tensiunii. Plecând de la teoria energiei din fizică, conceptul de energie și conservare a energiei a devenit popular în rândul fiziologilor. Dacă Freud a fost influențat de aceste teorii din fizică, s-ar putea spune că pulsiunea de moarte era doar o ipostază particulară a legilor generale ale fizicii. Dar falsitatea unei astfel de concluzii devine clară dacă luăm în considerare diferența dintre materia anorganică și cea organică. René Dubos a exprimat foarte succint această idee:

> Conform uneia dintre cele mai fundamentale legi ale fizicii, tendința universală în lumea materiei este ca totul să coboare, să scadă la cel mai jos nivel de tensiune, cu pierdere constantă de energie potențială și de organizare. Pe de altă parte, viața creează constant și menține ordinea în haosul materiei. Pentru a înțelege profunda semnificație a acestui fapt, nu trebuie să ne gândim decât la ceea ce se întâmplă cu orice organism viu — cu cel mai neînsemnat precum și cu cel mai mare și mai evoluat — când, în cele din urmă, moare (R. Dubos, 1962).

Doi autori englezi, R. Kapp (1931) și L.S. Penrose (1931) au criticat atât de convingător încercările unor autori de a conecta teoria fizică cu pulsiunea de moarte încât „trebuie să se renunțe în sfârșit la ideea că ar putea exista vreo legătură între entropie și pulsiunea de moarte.“[341]

Nu contează foarte mult dacă Freud a avut sau nu în minte conexiunea dintre entropie și instinctul de moarte. Chiar dacă nu a fost așa, întregul principiu al excitației și reducerii tensiunii la cel mai scăzut nivel posibil se bazează pe eroarea de bază pe care o indică Dubos în citatul de mai sus; eroarea de

a ignora diferența fundamentală dintre viață și neviață, dintre „organisme“ și „lucruri“.

Pentru a scăpa de legile valabile doar pentru materia organică, în ultimii ani o altă analogie a fost preferată celei a entropiei, și anume conceptul de „homeostază“ elaborat de către Walter B. Cannon (1963). Dar Jones și alții, care văd în acest concept o analogie la principiul Nirvana al lui Freud, confundă cele două principii. Freud vorbește despre o tendință de abolire — sau reducere — a excitației. Cannon, pe de altă parte, și mulți alți cercetători după el vorbesc despre necesitatea menținerii unui mediu intern relativ stabil. Această stabilitate înseamnă că mediul intern tinde să rămână stabil, dar nu că tinde să reducă energia la punctul minim. Această confuzie este aparent cauzată de ambiguitatea cuvintelor „stabilitate“ și „constanță“. Un exemplu simplu poate demonstra aberația. Dacă temperatura dintr-o cameră trebuie menținută la un nivel stabil sau constant prin intermediul unui termostat, înseamnă că nu trebuie nici să crească peste și nici să scadă sub un anumit nivel; dacă, totuși, tendința ar fi ca temperatura să fie la un nivel minim, situația ar fi cu totul diferită; de fapt, principiul homeostatic al stabilității contrazice principiul Nirvana al reducerii totale sau relative a energiei.

Nu este nicio îndoială că axioma de bază a lui Freud, cea a reducerii tensiunii, care a stat la baza atât a principiului plăcerii, cât și a pulsiunii de moarte, își datorează existența gândirii tipice a materialismului mecanicist german. Nu experiența clinică a fost cea care i-a sugerat lui Freud acest principiu; atașamentul profund al lui Freud față de teoriile fiziologice ale profesorilor săi l-au împovărat pe el și apoi psihanaliza cu această „axiomă“. Aceasta a împins observația clinică și formularea teoriei în cadrul îngust al principiului reducerii tensiunii, care aproape că nu se poate compara cu

bogăția informațiilor care arată că omul de orice vârstă caută excitație, stimulare, relații de iubire și prietenie, este dornic să-și amplifice relația cu lumea; pe scurt, omul pare motivat la fel de mult de principiul creșterii tensiunii ca și de cel al reducerii ei. Dar deși mulți psihanaliști au fost impresionați de valabilitatea limitată a reducerii tensiunii, ei nu și-au schimbat poziția fundamentală și au încercat să orbecăie în continuare cu o amestecătură ciudată între conceptele metapsihologice ale lui Freud și logica datelor lor clinice.

Probabil că puzzle-ul autoamăgirii lui Freud cu privire la validitatea conceptului de pulsiune de moarte mai are nevoie de un element pentru soluționare. Orice cititor atent al operei lui Freud trebuie, de asemenea, să fie conștient de cât de timid și prudent trata el noile sale construcții teoretice când le prezenta pentru întâia oară. El nu susține validitatea lor și uneori vorbește chiar depreciativ despre valoarea lor. Dar cu trecerea timpului, constructele teoretice s-au transformat în teorii pe care s-au construit noi construcții și teorii. Teoreticianul Freud era cât se poate de conștient de validitatea discutabilă a multora dintre constructele sale. De ce a uitat de îndoielile inițiale? Este greu de răspuns la această întrebare; un posibil răspuns poate fi aflat în rolul său de lider al mișcării psihanalitice.[342] Aceia dintre studenții săi care au îndrăznit să critice aspecte fundamentale ale teoriei lui l-au părăsit sau au fost excluși într-un fel sau altul. Cei care au construit mișcarea erau mai ales oameni șterși, din punct de vedere al capacității lor teoretice, și le-ar fi fost greu să-l urmeze pe Freud prin hățișul unor transformări teoretice fundamentale. Ei aveau nevoie de o dogmă în care să creadă și în jurul căreia să organizeze mișcarea.[343] Astfel omul de știință Freud a devenit într-o oarecare măsură prizonierul lui Freud, ca lider al mișcării; sau, altfel spus, profesorul Freud a devenit prizonierul

discipolilor lui credincioși, dar lipsiți de creativitate.

---

[304] Pentru evoluția teoriei agresivității a lui Freud, a se vedea „Nota introductivă“ la *Disconfort în cultură* (Freud, 1930/2010, p. 225).

[305] Descoperim în această formulare exprimarea axiomei generale a lui Freud referitoare la reducerea tensiunii ca lege fundamentală a funcționării psihice. Vezi analiza detaliată a acestei axiome la sfârșitul acestei anexe.

[306] În elaborarea ulterioară a acestui concept Freud tinde să vorbească mai mult despre *un* instinct al vieții (Eros) și *un* instinct al morții.

[307] Detalierea încercării lui Freud de identificare a Erosului cu sexualitatea ar necesita un capitol întreg și ar fi probabil interesantă numai pentru cercetătorii specializați ai teoriei lui Freud.

[308] Freud face referire aici la Secțiunea a II-a a primului său eseu despre isterie. (Freud, 1895/2010).

[309] În această formulare, conflictul fundamental al omului pare să fie acela dintre egoism și altruism. În teoria freudiană a Se-ului și Eului (principiul plăcerii și principiul realității) ambele părți ale polarității sunt egoiste: satisfacerea propriilor nevoi libidinale și satisfacerea nevoilor de autoconservare.

[310] În realitate, Freud a oscilat între această viziune și cea în care Se-ul era sediul sau „rezervorul“ libidoului. A se vedea Anexa a II-a la *Eul și Se-ul* (Freud, 1923/2010, pp. 345–349).

[311] Freud combină aici trei tendințe foarte complicate. Pulsiunea de distrugere este fundamental diferită de voința de putere; în primul caz vreau să distrug obiectul; în al doilea, vreau să-l păstrez și să-l controlez și ambele sunt foarte diferite de pulsiunea de dominație, al cărei scop este de a crea și produce, ceea ce reprezintă de fapt exact opusul voinței de distrugere.

[312] Freud a ajuns la această concluzie pe baza următorului argument: „Una dintre așa-zisele pretenții ale societății culturale ne poate indica aici calea. Ea sună astfel: «Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți»; este celebră, desigur mai veche decât creștinătatea, care o indică drept cea mai mândră pretenție a sa, dar cu siguranță nu este foarte veche; în timpurile istorice ea îi era încă străină omului. Vrem să o abordăm în mod naiv, ca și cum am auzit-o pentru prima oară. Atunci nu ne putem reprima un sentiment de surpriză și de surprindere. De ce trebuie să facem

aceasta? La ce să ne ajute? Însă mai ales, cum o realizăm în fapt? Cum ne este posibil? Iubirea mea este ceva valoros pentru mine, pe care nu am voie să îl reprob fără a da socoteală. Ea îmi impune îndatoriri, pe care trebuie să fiu gata să le îndeplinesc cu sacrificiu. Dacă iubesc pe un altul, acesta trebuie să o merite cumva. (Fac abstracție de foloasele pe care mi le-ar putea aduce și de posibila lui semnificație ca obiect sexual pentru mine; aceste două modalități ale relației nu intră în discuție pentru preceptul iubirii de aproape.) El o merită dacă îmi seamănă atât de mult în părți importante încât eu să mă pot iubi pe mine însumi în el; el o merită dacă este atât de desăvârșit în comparație cu mine încât pot iubi în el idealul propriei mele persoane; trebuie să îl iubesc, dacă el este fiul prietenului meu, căci durerea prietenului meu dacă i se întâmplă ceva ar fi și durerea mea, ar trebui s-o împărtășesc. Dar dacă îmi este străin și dacă nu mă poate atrage nicio valoare proprie, prin nicio semnificație deja câștigată pentru viața mea sentimentală, îmi va fi greu să îl iubesc. Chiar fac astfel ceva nedrept, căci iubirea mea este apreciată de toți ai mei ca fiind un privilegiu; este nedrept față de ei dacă îl tratez pe străin la fel ca pe ei. Dar dacă trebuie să îl iubesc, cu acea iubire lumească, pur și simplu pentru că este și el o ființă pe acest pământ, ca și insecta, râma, năpârca, atunci mă tem că lui i-ar reveni o mai mică parte de iubire — este cu neputință să fie la fel de multă ca și cea pe care sunt îndreptățit, după judecata rațiunii, să o păstrez pentru mine însumi“ (S. Freud, 1930/2010, pp. 274–245). Este interesant de remarcat faptul că Freud concepea iubirea în cadrul de referință al eticii burgheze și în particular caracterul social al clasei mijlocii a secolului al XIX-lea. Prima întrebare este: „La ce să ne ajute?“ — principiul profitului. Următoarea premisă este că iubirea trebuie „meritată“ (pe principiul patriarhal opus celui matriarhal de iubire necondiționată și nemeritată și, mai mult, pe principiul narcisic că celălalt îmi „merită“ iubirea numai în măsura în care îmi seamănă în aspectele esențiale; chiar și iubirea pentru fiul prietenului este explicată în termeni egoiști, pentru că dacă nenorocirea se va abate asupra lui și implicit asupra prietenului meu, atunci durerea lui va deveni și durerea mea. În cele din urmă, iubirea este concepută ca o cantitate fixă, limitată, astfel că iubirea pentru toate creaturile ar face să rămână doar câte un pic de iubire pentru fiecare dintre ele.

[313] Cf. și S. Freud (1908a/2010).

[314] Dependența lui Freud în elaborarea teoriei sale de gândirea profesorilor săi este descrisă de Peter Ammacher (1962). Teza principală a acestei lucrări este rezumată aprobator de Robert R. Holt după cum urmează: „Multe dintre cele mai uluitoare și aparent arbitrare schimbări în teoria psihanalitică, inclusiv acele formulări care

sunt false până la nivelul la care sunt imposibil de testat, sunt ori presupuneri biologice mascate, ori deducții din astfel de presupuneri, pe care Freud le învățase de la profesorii lui de la medicină. Ele au devenit o componentă fundamentală a echipării sale intelectuale, la fel de indubitabile ca și presupunerea determinismului universal. Probabil că el nu a acceptat întotdeauna aceste prezumpții ca biologiste și au fost astfel menținute ca ingrediente necesare când a încercat să se îndepărteze de la neurologizare către construcția unui model abstract, psihologic“ (R.R. Holt, 1965).

[315] Cf. J. Pratt (1958).

[316] Terminologia lui Freud nu este întotdeauna consecventă. El vorbește uneori de pulsiunile de viață și moarte, alteori de pulsiunea de viață și moarte (la singular). Pulsiunea (pulsiunile) de moarte este numită și pulsiune de distrugere. Cuvântul *thanatos* (în paralel cu Eros), ca echivalent al pulsiunii de moarte, nu a fost folosit de Freud, ci a fost adus în discuție de P. Federn.

[317] Cf., de exemplu, S. Freud (1930/2010).

[318] *Opere*, vol. 13, p. 204. (*N.t.*)

[319] Utilizarea principiului „Nirvana“ nu este tocmai fericită în măsura în care conduce la interpretări greșite ale Nirvanei budiste. Nirvana tocmai că nu este o stare de absență a vieții provocată de natură (care, conform budismului, are exact tendința opusă), ci de efortul spiritual al omului care își găsește mântuirea și împlinirea vieții dacă reușește să depășească lăcomia și egoismul și este plin de compasiune pentru toate ființele vii. Buddha a simțit bucuria supremă în starea de Nirvana.

[320] Freud nu acordă atenție faptului că pulsiunea distructivă urmărește distrugerea obiectului, în vreme ce sadismul vrea să-l păstreze pentru a-l controla, umili sau răni. Vezi analiza sadismului în capitolul 11.

[321] Voi încerca mai târziu să arăt că există, într-adevăr, o posibilă conexiune între teoria libidoului și teoria pulsiunii de moarte prin intermediul teoriei libidoului anal.

[322] Într-o notă de subsol Freud citează o idee similară din *Brihadâramyaka Upanișad*.

[323] Așa cum, de exemplu, au făcut John Stuart Mill, J.J. Bachofen, Karl Marx, Friedrich Engels și destui alții.

[324] Acest proces apare la mulți mari gânditori creativi. Spinoza este un exemplu uimitor. De exemplu, chestiunea dacă Spinoza era sau nu teist nu poate fi înțeleasă complet dacă nu se ia în considerare diferența dintre obiceiurile sale de gândire (în termeni teiști), noua viziune (nonteistă) și compromisul rezultat al unei definiții a lui Dumnezeu care este, de fapt, o negare a lui. Această metodă de cercetare a

scrierilor unui autor este psihanalitică în câteva privințe importante. Citim printre rândurile unui text scris la fel cum un psihanalist citește printre rândurile asociațiilor libere și viselor pacientului. Punctul de plecare este faptul că descoperim contradicții în gândirea unui autor eminent. Dat fiind că el ar fi observat el însuși aceste contradicții și probabil că le-ar fi rezolvat dacă era doar o chestiune de talent teoretic, trebuie să presupunem că aceste contradicții imanente sunt provocate de conflictul dintre două structuri. Cea veche, care încă ocupă cea mai mare parte a teritoriului conștient, și una complet nouă, care nu reușește să se exprime pe deplin în gândirea conștientă; adică parte din aceasta rămâne inconștientă. Contradicția imanentă poate fi tratată ca un simptom sau ca un vis, ca un compromis între o structură mai veche de gândire conștientă cu rădăcini emoționale și o structură nouă a unei viziuni teoretice care nu se poate exprima pe deplin din cauza forței vechilor idei și sentimente. Autorul, chiar dacă este un geniu, se poate să nu fie deloc conștient de existența sau de natura acestor contradicții, în vreme ce cineva din afară — care nu este captiv acelorași premise — poate să le observe cu mare ușurință. La aceasta se referea, probabil, Kant atunci când scria: „Uneori înțelegem un autor mai bine decât se înțelege el însuși".

[325] Ernst Simmel sugerează exact o astfel de soluție (E. Simmel, 1944).

[326] Afinitatea dintre analitate și necrofilie este analizată în capitolul 12. Menționez acolo că visul tipic necrofil este plin de simboluri, precum fecale, cadavre — întregi sau dezmembrate — morminte, ruine etc. și includ, tot acolo, exemple de astfel de vise necrofile.

[327] Cf. de exemplu *Morala sexuală „culturală" și nervozitatea modernă,* unde Freud spunea: „Putem trage la răspundere în mod justificat cultura pentru amenințarea neurasteniei" (S. Freud, 1908a/2010).

[328] Herbert Marcuse subliniază faptul că Freud a spus că fericirea deplină necesită exprimarea plenară a tuturor instinctelor sexuale (care în sensul lui Freud ar însemna în special componentele pregenitale) (H. Marcuse, 2015). Indiferent dacă opinia lui Freud este corectă, Marcuse trece cu vederea faptul că ideea de bază a lui Freud era cea a alternativelor tragice. Astfel, viziunea freudiană nu este în niciun caz că obiectivul ar fi exprimarea nelimitată a tuturor componentelor pulsiunii sexuale. Din contră, Freud — fiind de partea culturii și împotriva barbariei — preferă refularea opusului ei. În plus, Freud a vorbit întotdeauna de influența represivă a *culturii* asupra instinctelor, iar ideea că acest lucru se întâmplă numai în capitalism și nu are nevoie să se întâmple în socialism este complet contrară gândirii lui. Ideile lui Marcuse pe acest subiect suferă din cunoașterea insuficientă a

detaliilor teoriei lui Freud.

[329] Conceptul de conștiință la Freud, ca unul punitiv în esență, este cu certitudine unul foarte îngust, în tradiția anumitor idei religioase; este cel al unei conștiințe „autoritare“, nu al uneia „umaniste“. Cf. E. Fromm (1947).

[330] În general, Freud nu folosește termenul de „sublimare“ referitor la pulsiunea de moarte, dar mie mi se pare că conceptul tratat în următorul paragraf este același cu ceea ce Freud numește sublimare în relație cu libidoul. Conceptul de „sublimare“ este oricum discutabil chiar și când Freud îl folosește pentru pulsiunile sexuale, și mai ales pentru cele pregenitale. În termenii vechii teorii, un exemplu tipic era cel al chirurgului care se folosește de energia sublimată a sadismului său. Dar chiar este adevărat? La urma urmei, chirurgul nu doar taie: el și repară și este mai probabil că cei mai buni chirurgi nu sunt motivați de sadism sublimat, ci de mulți alți factori, precum dexteritatea manuală, dorința de a vindeca prin acțiune imediată, capacitatea de a lua rapid decizii etc.

[331] Cf. S. Freud (1930/2010), precum și toate sursele citate în „Nota introductivă“ la acea lucrare (pp. 224–225).

[332] Pentru detalii despre „refularea organică“, vezi „Nota introductivă“ la *Disconfort în cultură* (ed. cit.).

[333] Argumentul cel mai puternic împotriva presupunerii lui Freud este că omul preistoric nu era mai agresiv, ci mai puțin agresiv decât omul civilizat.

[334] Vreau să subliniez încă o dată schimbarea în viziunea lui Freud cu privire la relația dintre instinct și cultură. În termenii teoriei libidoului, cultura duce la refularea dorințelor *sexuale* și poate cauza nevroză. În noua teorie, cultura duce la reprimarea *agresivității* și provoacă o *patologie organică*.

[335] Asemănările dintre concepțiile lui Empedocle și Freud nu sunt poate atât de reale cum par la prima vedere. Pentru Empedocle, Iubirea este atracția dintre entități diferite; Ura este atracția dintre entități similare. O comparație serioasă necesită examinarea întregului sistem al lui Empedocle. (Cf. W.K.C. Guthrie, 1965).

[336] Pentru o prezentare detaliată a semnificației lui „Q“, vezi Anexa B din Freud, *Opere*, vol. 17 (București: Trei, 2007), pp. 137–145.

[337] Conceptul de „energie psihică“ nu poate fi găsit nicăieri în *Proiect*, dar este folosit curent în *Interpretarea viselor*. Mai mult, urme ale vechii formări neurologice pot fi găsite în scrierile lui Freud multă vreme după ce acceptase conceptul de „energie psihică“ — pentru a o diferenția de cea fizică. Chiar și în 1915, în eseul *Inconștientul* Freud vorbește despre o energie „nervoasă“ mai degrabă decât despre una „psihică“. De fapt, „multe dintre caracteristicile fundamentale ale lui Q au

supraviețuit în formă modificată până în opera târzie a lui Freud“ (*Anexa B* din Freud 1895a/2007, p. 142). Freud însuși a ajuns la concluzia că nu cunoaștem răspunsul la întrebarea ce este Q. El scrie în *Dincolo de principiul plăcerii*: „Caracterul indeterminat al tuturor considerentelor noastre pe care le denumim metapsihologice provine, desigur, din faptul că încă nu știm nimic despre natura procesului de excitație care are loc în elementele sistemelor psihice și nici nu ne credem îndreptățiți să avansăm vreo ipoteză asupra acestui subiect. Iată de ce noi operăm mereu cu un mare *X* pe care îl preluăm în fiecare nouă formulă“ (S. Freud, 1920/2010, p. 245).

[338] J. Bowlby, în excelentul său comentariu al acestei chestiuni, afirmă că Freud a considerat inițial principiul inerției ca fiind primar și pe cel al constanței ca fiind secundar. Lectura pasajelor relevante mă duce la o presupunere diferită care pare să corespundă și interpretării lui J. Strachey. (Cf. J. Bowlby, 1969.)

[339] *Câteva idei aspura istoriei originii și dezvoltării organismelor*. (*N.t.*)

[340] Freud afirma în *Eul și Se-ul*: „Dacă viața este dominată de principiul constanței, în sensul lui Fechner, cu alte cuvinte dacă ea este o alunecare spre moarte (…)“ (S. Freud, 1923/2010, p. 329). Această „alunecare spre moarte“ nu există în afirmația lui Fechner; ea reprezintă o versiune specială a lui Freud, pentru a extinde principiul lui Fechner.

[341] E. Jones (1957). Cf. lucrările citate de Jones, mai ales S. Bernfield și S. Feitelberg (1930). Cf. și K.H. Pribram (1962).

[342] Cf. E. Fromm (1959).

[343] Acest lucru este dovedit de reacția majorității freudienilor la conceptul „pulsiunii de moarte“. Ei nu au putut urmări această speculație nouă și profundă și au găsit o scăpare formulând ideile lui Freud despre agresivitate în termenii vechii teorii a pulsiunilor.

Bibliografie

Din motive de spațiu această bibliografie nu menționează toate materialele consultate, ci, cu puține excepții, doar acele cărți și articole menționate direct în text sau în notele de subsol.

Abramova, Z. A. 1967. *Palaeolithic Art in the U.S.S.R.*, trad. de Catherine Page. *Arctic Anthropology*, vol. 4. Moscova-Leningrad: Akademiia Nauk SSSR. (Articol citat în A. Marschack, ed. 1972).

Ackermann, J. 1970. *Heinrich Himmler als Ideologe.* Göttingen: Musterschmidt.

Ackert, K. 1967. (Citat în B. Kaada, 1967.)

Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, E.; Levinson, D. F. și Sanford, R. N. 1950. *The Authoritarian Personality.* New York: Harper & Bros.

Alanbrooke, Viscount [Alan Francis Brooke]. 1957. *The Turning of the Tide.* Londra: Collins.

Alee, W. C; Nissen, H. W. și Nimkoff, M. F. 1953. „ A Reexamination of the Concept of Instinct.“ *Psych. Rev.* 60 (5): 287–297.

Alexander, F. 1921. „Metapsychologische Betrachtungen.“ *Intern. Ztsch./. Psychoanalyse.* 6: 270–285. (Citat în E. Jones, 1957.)

Altman, J. 1967. „ Effects of Early Experience on Brain Morphology.“ În *Malnutrition, Learning, and Behavior,* coord. de N. S. Scrimshaw și J. E. Gordon. Cambridge: M.I.T. Press, 1972. (Citat în G. C. Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt, 1967.)

_____, 1967a. „Postnatal Growth and Differentiation of the Mammalian Brain, with Implications for a Morphological Theory of Memory.“ În *The Neurosciences: A Study Program,* coord. de G.C. Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt. New York: Rockefeller Univ. Press, 1967.

_____, și Das, C. D. 1964. „Autobiographic Examination of the Effects of Enriched Environment on the Rate of Glial Multiplication in the Adult Rat Brain.“ *Nature.* 204: 1161–1163. (Citat de J. Altman, în G. C. Quarton; T. O. Melnechuk și F.O. Schmitt, 1967.)

Altman, S. A. 1960. „A Field Study of the Sociobiology of Rhesus Monkeys, *Macaca mulata.*“ Teză de doctorat, Univ. Harvard. Nepublicată.

Ames, O. 1939. *Economic Annuals and Human Cultures.* Cambridge: Botanical Museum of Harvard Univ.

Ammacher, P. 1962. „On the Significance of Freud's Neurological Background.“ În *Psychological Issues.* Seattle: Univ. of Washington Press.

Anderson, E. 1967. *Plants, Man and Life.* Rev. ed. Berkeley: Univ. of California Press. (ed. I: Boston: Little, Brown, 1952.)

Andreski, S. 1964. „Origins of War.“ În *The Natural History of Aggression,* coord. de J. D. Carthy și F. J. Ebling. New York: Academic.

_____, 1972 *Social Science as Sorcery.* Londra: A. Deutsch.

Angress, W. T. și Smith, B. F. 1959. „Diaries of Heinrich Himmler's Early Years.“ *Journal of Modem History.* 51 (Sept.).

Aramoni, A. 1965. *Psicoanálisis de la Dinámica de un Pueblo (Mexico, Tierra de Hombres).* Mexico: B. Costa-Amic, Editorial.

Ardrey, R. 1961. *African Genesis.* New York: Atheneum.

_____, 1966. *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations.* New York: Atheneum.

Avis, V. Vezi Washburn, S. L. 1958.

Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen,* ed. J. Campbell. Princeton: Princeton Univ. Press. (Ed. orig.: *Das Mutterrecht,* 1861.)

Banks, C. Vezi Haney, C. 1973.

Barnett, S. A. 1958. „An Analysis of Social Behavior in Wild Rats.“ *Proc. Zool. Soc. Lond.* 130: 107–152.

_____, 1958a. „Experiments on ‚Neophobia' in Wild and Laboratory Rats.“ *Brit. Jour. Med. Psychol.* 49: 195–201.

_____ și Spencer, M. M. 1951. „Feeding, Social Behaviour and Interspecific Competition in Wild Rats.“ *Behaviour.* 3: 229–242.

Bartell, G. T. 1971. *Group Sex.* New York: Peter H. Wyden.

Beach, F. A. 1945. „Bisexual Mating Behavior in the Male Rat: Effects of Castration and Hormone Administration.“ *Physiol. Zool.* 18: 390.

_____, 1955. „The Descent of Instinct“. *Psych. Rev.* 62 (6) : 401–410.

Beeman, E. A. 1947. „The Effect of Male Hormone on Aggressive Behavior in Mice.“ *Physiol. Zool* 20: 373.

Beg. M. A. Vezi Southwick, C. H. 1965.

Belav, J. 1960. *Trance in Bali.* New York: Columbia Univ. Press.

Bender, L. 1942. „Childhood Schizophrenia.“ *Nerv. Child.* 1: 138–140.

Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture.* New York: New American Library, Mentor.

_____, 1959. „The Natural History of War.“ În *An American Anthropologist at Work,* coord. de M. Mead. Boston: Houghton Mifflin.

Benjamin, W. 2002. „Opera de artă în era reproducerii mecanice.“ În *Iluminări.* Cluj-Napoca: Idea Design & Print.

Bennett, E. L.; Diamond, M. C ; Krech, D. și Rosenzweig, M. R. 1964. „Chemical and

Anatomical Plasticity of the Brain.“ *Science.* 146: 610–619. (Citat de J. Altman în G. C. Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt, 1967.)
Bergounioux, F. M. 1964. „Notes on the Mentality of Primitive Man.“ În *Social Life of Early Man,* coord. de S. L. Washbun. Chicago: Aldine.
Berkowitz, L. 1962. „ The Frustration-Aggression Theory Revisited.** În *Aggression: A Social Psychological Analysis* by L. Berkowitz. New York: McGraw-Hill.
_____, 1967. „Readiness or Necessity?“ *Cont. Psychol.* 12: 580–583.
_____. 1969. „The Frustration-Aggression Hypothesis Revisited.“ În *The Roots of Aggression: A Re-examination of the Frustration-Aggression Hypothesis,* ed. L. Berkowitz. New York: Atherton.
Bernfeld, S. 1934. „Ueber die Einteilung der Triebe“. *Imago.* 21.
_____ și Feitelberg, S. 1930. „Der Entropiesatz und der Todestrieb“. *Imago.* 17: 137–206. (Citat în E. Jones, 1957. Vezi și R. Kapp 1931.)
Bertalanffy, L. von. 1956. „Comments on Aggression.“ Lucrare prezentată în 1956 la Întâlnirea de Iarnă a Asociației Americane de Psihanaliză, New York City.
_____, 1968. *General System Theory.* New York: G. Braziller.
Bettelheim, B. 1960. *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age.* New York: Macmillan, Free Press.
Bexton, W. H.; Heron, W. și Scott, T. H. 1954. „Effect of Decreased Variation in *the* Sensory Environment.“ *Can Jour. of Psych.* 8 (2): 10–76.
Bingham, H. C. 1932. *Gorillas in Native Habitat.* Publication No. 426. Washington, *D.C.:* Carnegie Inst. of Washington.
Bird, H. G. Vezi Clark, G. 1946.
Blanc, A. C. 1961. „Some Evidence for *the* Ideologies of Early Man.“ În *Social Life of Early Man,* coord. de S. L. Washburn. Chicago: Aldine.
Bleuler, E. 1951. *Autistic Thinking, Organization and Pathology of Thought.* New York: Columbia Univ. Press.
_____, 1969. *Lehrbuch der Psychiatrie.* ed. a XI-a. Heidelberg: Springer-Verlag.
Bliss, E. L., coord. 1968. *Roots of Behavior.* New York: Hafner.
Boulding, K. E. 1967. Recenzie în *Peace and War Report.* (Mar.): 15–17.
Bourke, J. G. 1913. *Der Unrat in Sine, Brauch, Glauben und Gewohnheitrecht der Volker* cu o introducere de S. Freud. Leipzig: Ethnologischer Verlag.
Bowlby, J. 1958. „The Nature of the Child’s Tie to His Mother.“ *Int. Journ. of Psychoan.* 39: 350–373.
_____, 1969. *Attachment and Love.* International Psychoanalytic Library. Londra: Hogarth.
_____, Vezi Durbin, E. F. M. 1939.
Brandt, H. 1970. *The Search for a Third Way.* Garden City: Doubleday.
Braun, E. 1935. *Diaries,* Alexandria: Archives.
Brosse, J. 1972. *Hitler avant Hitler.* Paris: Fayard.
Bryant, J. 1775. *Mythology.* Vol. 2. Londra. (Citat în J. G. Bourke, 1913.)
Bucke, R. M. 1946. *Cosmic Consciousness,* coord. de G. M. Acklom. New York: Dutton.

Bullock, A. 1965. *A Study in Tyranny.* (Citat în W. Maser, 1971.)
Bullock, T. H. 1961. „The Origins of Patterned Nervous Discharge.“ *Behaviour.* 17: 48–59.
Burckhardt, C. 1965. (Citat în P. E. Schramm, 1965.)
Burckhardt, K. J. 1960. *Meine Danziger Mission,* 1937–39. (Citat în J. Ackermann, 1970.)
Burton, A. 1967. „The Meaning of Psychotherapy.“ *Jour. of Existentialism.* 29.
Buss, A. H. 1961. *The Psychology of Aggression.* New York: Wiley.
Cabot, C. (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968.)
Cadogan, Sir A. 1972. *The Diaries of Sir Alexander Cadogan 1938–1945, coord. de* David Dilks. New York: Putnam.
Caldwell, M. 1968. *Indonesia.* New York: Oxford Univ. Press.
Calhoun, J. B. 1948. „Mortality and Movement of Brown Rats *(Rattus norvegicus)* in Artificially Supersaturated Populations.“ *Jour. of Wildlife Management.* 12: 167–172.
Campbell, B. G. 1966. *Human Evolution.* Chicago: Aldine.
Cannon, W. B. 1963. *Wisdom of the Body*. New York: Norton.
Carpenter, C. R. 1934. „A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys.“ *Comp. Psych. Monog.* 10 (48).
Carrighar, S. 1968. „War Is Not in Our Genes. În *Man and Aggression,* coord. de M. F. A. Montagu. New York: Oxford Univ. Press.
Carthy, J. D. și Ebling, F. J., coord. 1964. *The Natural History of Aggression.* New York: Academic.
Childe, V. G. 1936. *Man Makes Himself.* Londra: Watts.
Chomsky, N. 1959. Review of *Verbal Behavior* by B. F. Skinner. *Language.* 35: 26–58.
_____, 1971. „The Case Against B. F. Skinner.“ *The New York Review of Books.* (30 dec.)
Churchman, C. W. 1968. *The System Approach.* New York: Dell, Delta Books.
Clark, G. și Bird, H. G. 1946. „Hormonal Modification of Social Behavior.“ *Psychosom. Med. Jour.* 8: 320–331. (Citat în J.P. Scott, 1958.)
Clarke, G. 1969. *World Prehistory.* New York: Cambridge Univ. Press.
Clausewitz, Carl von. 2001 (apărută în 1833). *Despre război.* București: Antet.
Cobliner, G. Vezi Spitz, R. 1965.
Cole, S. 1967. *The Neolithic Revolution.* ed. a VII-a. Londra: Trustees of the British Museum.
Collias, N. (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968)
Daniel, Constantin, coord. (1975). *Gândirea asiro-babiloniană în texte*. București: Editura Științifică.
Darwin, C. 1967. *Descendența omului și selecția sexuală.* București: Editura Academiei RSR.
Das, G. O. Vezi Altman, J. 1964.
Davie, M. R. 1929. *The Evolution of War.* Port Washington, N.Y.: Kennikat.
Deetz, J. 1968. „Discussion remarks“. În *Man, the Hunter*, ed. R. B. Lee și I. DeVore.

Chicago: Aldine.
Delgado, J. M. R. 1967. „Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control.“ În *Aggression and Defense; Neural Mechanisms and Social Patterns.* Brain Function, vol. 5, coord. de C. D. Clemente și D. B. Lindsley. Berkeley: Univ. of California Press.
_____, 1969. *Physical Control of the Mind.* World Perspective Series, coord. de R.N. Anshen. New York: Harper & Row.
Dement, W. 1960. „The Effect of Dream Deprivation.“ *Science.* 131: 1705–1707.
De River, J. P. 1956. *The Sexual Criminal: A Psychoanalytic Study.* ed. a II-a. Springfield, Ill.: C. C. Thomas. (Citat în H. von Hentig, 1964.)
DeVore, I., coord. 1965. *Primate Behavior: Field Studies of Primates and Apes.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1970. (Citat în D. Ploog și T. O. Melnechuk, 1970)
_____, Vezi Hall, K. R. L. 1965.
_____, Vezi Lee, R. B. 1968.
_____, Vezi Washburn, S. L. 1971.
Doane, B. K,; Mahatoo, W.; Heron, W. și Scott, T. H. 1959. „Changes in Perceptual Function after Isolation.“ *Can. Jour. of Psych.* 13 (3): 210–219.
Dobzhansky, T, 1962. *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species.* New Haven: Yale Univ. Press.
Dollard, J.; Miller, N. E.; Mowrer, O. H.; Sears, G. H. și Sears, R. R. 1939. *Frustration and Aggression.* New Haven: Yale Univ. Press.
Dubos, R. 1962. *The Torch of Life.* Credo Series, coord. de R. N. Anshen. New York: Simon & Schuster.
Dunayevskaya, R. 1973. *Philosophy and Revolution.* New York: Dell.
Durbin, E. F. M. și Bowlby, J. 1939. *Personal Aggressiveness in War.* New York: Columbia Univ. Press.
Durkheim, E. 1897. *Le Suicide.* Paris: Librarie Felix Alcan.
Duyvendak, J. J. L. 1928. „Introduction“. În *The Book of Lord Shang,* trad. de J.J.L. Duyvendak. Londra. (Citat în S. Andreski, 1964.)
Ebling, F. J. Vezi Carthy, J. D. 1964.
Eggan, D. 1943. „The General Problem of Hopi Adjustment“ *Amer. Anthropologist.* 45: 357–373.
Egger, M. D. și Flynn, J. P. 1963. „Effects of Electrical Stimulation of the Amygdala on Hypothalamically Elicited Attack Behavior in Cats.“ *Jour. Neuro. Physiol.* 26: 705–720. (Citat în B. Kaada, 1967.)
Eibl-Eibesfeldt, I. 1998. *Iubire și ură.* București: Trei.
Eiseley, L. 1971. „The Uncompleted Man.“ În *In the Name of Life,* coord. de B. Landis și E. S. Tauber. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Eisenberg, L. 1972. „The Human Nature of Human Nature.“ *Science.* 179 (14 apr.)
Engels, F. 1891/1967. „Originea familiei, a proprietății private și a statului“, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, ediția a 3-a, vol. 2. București:

Editura Politică, pp. 154–304.
_____, Vezi Marx, K.
Erikson, E. H. 2015. *Copilărie și societate.* București: Trei.
Ervin, F. R. Vezi Mark, V. H. 1970.
Fabing, H. D. 1956. „On Going Berserk: A Neurochemical Enquiry.“ *Science Monthly.* 83: 232–237.
Fantz, R. L. 1958. „Pattern Vision in Young Infants.“ *Psych. Rec.* 3: 43–47. (Citat în D. E. Schecter, 1973.)
Fechner, G. T. 1873. *Einige Ideen zur Schopfungs— und Entwicklungsgeschichte der Organismen*. fără editură.
Fenichel, O. 1953. „A Critique of the Death Instinct.“ În *Collected Papers,* New York: Norton.
Fischer, F, 1967. *Germany's Aims in the First World War*. New York: Norton.
Flaubert, G. 1964. *The Legend of St. Julian the Hospitaler*. New York: New American Library.
Fletcher, R. 1968 *Instinct in Man.* New York: Int. Univs. Press. Londra: Allen & Unwin.
Flint, R. W., coord. 1971. *Selected Writings of F. T. Marinetti.* New York: Farrar, Strauss & Giroux.
Flynn, J. P. Vezi Egger, M. D. 1963.
Foerster, H. von. 1963. „Logical Structure of Environment and Its Internal Representation.“ În *Internal Design Conference, Aspen, 1962,* ed. A. E. Eckerstrom. Zeeland, Mich.: Miller. Inc.
_____, 1970. „Molecular Ethnology.“ În *Molecular Mechanisms in Memory and Learning*. New York: Plenum.
_____, 1971. „Perception of the Future and the Future of Perception.“ Susținere la a 24-a ediție a Conference on World Affairs. Boulder: Univ. Of Colorado. 29 mar.
Foster, G. M. 1972. „The Anatomy of Envy.“ *Current Anthropology.* 13 (2) : 165–202.
Freeman, D. 1964. „Human Aggression in Anthropological Perspective.“ În *Natural History of Aggression,* coord. de J. D. Carthy și F. J. Ebling. New York: Academic, 1964.
Freuchen, P. 1961. *Book of the Eskimos.* New York: World. (Citat în E. R. Service, 1966.)
Freud, S. 1888. *Hysteria*. În: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (abreviat: S.E.), vol. 1., coord. de J. Strachey. Londra: Hogarth Press.
_____, 1892. *Sketches for the „Preliminary Communication of 1893“*. S.E., vol. 1.
_____, 1895/2010. *Despre motivele care îndreptățesc izolarea unui complex de simptome din neurastenie sub numele de „nevroză de angoasă“*, O.E., vol. 6. [344]
_____, 1895a/2007. *Proiect de psihologie.* În: *Opere,* vol. 17. București: Trei.
_____, 1897. Letter 75, to Fliess. *Letters 1873–1939.* Londra: Hogarth, 1961.
_____, 1898/2010. *Sexualitatea în etiologia nevrozelor.* O.E., vol. 5.
_____, 1900/2010. *Interpretarea viselor.* O.E., vol. 2.
_____, 1905/2010. *Trei eseuri asupra sexualității.* O.E., vol. 5.

_____, 1908/2010. *Caracter și erotică anală.* O.E., vol. 7.
_____, 1908a/2010. *Morala sexuală „culturală“ și nervozitatea modernă.* O.E., vol. 9.
_____, 1909/2010. *Micul Hans. Analiza fobiei unui băiețel de cinci ani.* O.E., vol. 8.
_____, 1913/2010. *Totem și tabu.* O.E., vol. 9.
_____, 1914/2010. *Pentru a introduce narcisismul.* O.E., vol. 3.
_____, 1915/2010. *Pulsiuni și destine ale pulsiunilor.* O.E., vol. 3.
_____, 1915a/2010. *Inconștientul.* O.E., vol. 3
_____, 1915–1916. *Prelegeri introductive în psihanaliză.* O.E., vol. 1
_____, 1916–1917. *Prelegeri introductive în psihanaliză.* O.E., vol. 1.
_____, 1920/2010. *Dincolo de principiul plăcerii.* O.E., vol. 3.
_____, 1923/2010. *Eul și Se-ul.* O.E., vol. 3.
_____, 1924/2010. *Problema economică a masochismului.* O.E., vol. 3.
_____, 1925. *Rezistențele față de psihanaliză.* Opere, vol. 16, București: Trei.
_____, 1927/2010. *Viitorul unei iluzii.* O.E., vol. 9
_____, 1930/2010. *Disconfort în cultură.* O.E., vol. 9.
_____, 1931/2010. *Despre sexualitate feminină.* O.E., vol. 5.
_____, 1933/2010. *Prelegeri de psihanaliză, serie nouă.* O.E., vol. 1.
_____, 1933a/2010. *De ce război?,* O.E., vol. 9.
_____, 1937/2010. *Analiză cu final și analiză nesfârșită.* O.E., vol. 11.
_____, 1938/2014. „Compendiu de psihanaliză“, în *Despre psihanaliză.* București: Trei.
Fromm, E. 1932. „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur Sozialforschung“. *Ztsch. f. Sozialforschung.* 1: 253–277. („Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology.“ În *The Crisis of Psychoanalysis* by E. Fromm. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970.)
_____, 1934. „Die Sozialpsychologische Bedetung der Mutterrechtstheorie.“ *Ztsch. f. Sozialforschung.* 3: 196–277. („The Theory of Mother Right and Its Relevance for Social Psychology.“ În *The Crisis of Psychoanalysis,* de E. Fromm. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970.)
_____ ; și E. Schachtel; A. Hartoch-Schachtel; P. Lazarsfeld *et al.* 1936. „The Authoritarian Character Structure of German Workers and Employees Before Hitler.“ Nepublicată.
_____, 1998. *Frica de libertate.* București: Teora/Universitas.
_____, 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1950. *Psychoanalysis and Religion.* New Haven: Yale Univ. Press.
_____, 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairytales, and Myths.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1955. *The Sane Society.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1959. *Sigmund Freud's Mission.* New York: Harper & Bros.
_____, 1961. *Marx's Concept of Man.* New York: Frederick Ungar.
_____, 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and*

Culture. New York: Holt, Rinehart & Winston. (ed. I în lb. germană, 1931.)
_____, 1964. *The Heart of Man.* New York: Harper & Row.
_____, 1968. „Marx's Contribution to the Knowledge of Man.“ *Social Science Information.* 7 (3): 7–17. (Republicat în E. Fromm, 1970)
_____, 1968a. *The Revolution of Hope.* New York: Harper & Row.
_____, 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1970a. „Freud's Model of Man and Its Social Determinants.“ In *The Crisis of Psychoanalysis*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1970b. „The Oedipus Complex: Comments on the Case of Little Hans.“ În *The Crisis of Psychoanalysis,* de E. Fromm. New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____ și Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village.*
Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
_____; Suzuki, D. T.; și Martino, R. de. 2015. *Budismul Zen și psihanaliza.* București: Trei.
_____ și Xirau, R, coord. 1968. *The Nature of Man.* New York: Macmillan.
Garattini, S. și Sigg, E. B. 1969. „ Relationship of Aggressive Behavior to Adrenal and Gonadal Function in Male Mice.“ În *Aggressive Behavior,* coord. de S. Garattini și E. B. Sigg. Amsterdam: Excerpta Medica Foundation.
Gill, D. G. 1970. *Violence Against Children.* Cambridge: Harvard Univ. Press.
Ginsberg, M. Vezi Glover; E. 1934.
Glickman, S. E. și Sroges, R. W. 1966. „Curiosity in Zoo Animals.“ *Behaviour*. 26: 151–188.
Glover, E. și Ginsberg, M. 1934. „A Symposium on the Psychology of Peace and War.“ *Brit. Jour. Med. Psych.* 14: 274–293.
Goodall, J. 1965. „Chimpanzees of the Gombe Stream Reserve.“ În *Primate Behavior-Field Studies of Primates and Apes,* coord. de I. DeVore. New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, Vezi și Van Lawick-Goodall, J.
Gosliner, B. J. Vezi Mahler, H S. 1955.
Gower, G. 1968. „Man Has No Killer Instinct.“ În *Man and Aggression,* coord. de M. F. A. Montagu. New York: Oxford Univ. Press.
Green, M. R. și Schecter, D. E. 1957. „Autistic and Symbiotic Disorders in Three Blind Children.“ *Psychiat. Quar.* 31: 628–648.
Groos, K. 1901. *The Play of Man.* New York: D. L. Appleton.
Guderian, H, 1951. *Erinnerungen eines Soldaten.* Heidelberg. (Citat în J. Ackermann, 1970)
Guntrip, H. 1971. „The Promise of Psychoanalysis.“ În *In the Name of Life,* coord. de B. Landis și E. S. Tauber. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Guthrie, W. K. 1962. *Earlier Presocratics and the Pythagoreans. A History of Greek Philosophy*, vol. 1. New York: Cambridge Univ. Press.
_____, 1965. *Presocratic Traditions from Parmenides to Democritus. A History of*

Greek Philosophy, vol. 2. New York: Cambridge Univ. Press.
Guttinger, R. C. (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968)
Hall, K. R. L. 1960. „The Social Vigilance Behaviour of the Chacma Baboon, *Papio ursinus.*“ *Behaviour*. 16: 261–294.
_____, 1964. „Aggression in Monkey and Ape Societies.“ În *The Natural History of Aggression,* coord. de J. D. Carthy și F. J. Ebling. New York: Academic.
_____ și DeVore, I. 1965. „Baboon Social Behavior.“ În *Primate Behavior: Field Studies of Primates and Apes,* coord. de I. DeVore. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Hall, T. E. 1963. „ Proxemics—A Study of Man's Spatial Relationships.“ In *Man's Image in Medicine and Anthropology,* ed I. Galdston. New York: Int. Univs Press.
_____, 1966. *The Hidden Dimension.* Garden City: Doubleday.
Hallgarten, G. W. F. 1963. *Imperialism vor 1914.* Munchen: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.
_____, 1969. *Ah die Schattenfielen, Memoiren 1900–1968.* Ullstein Verlag.
Haney, C; Banks, C; și Zimbardo, P. 1973. „Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison.“ *Int. Jour. of Criminology and Penology.* 1:69−97.
Hanfstaengl, E. 1970. *Zwischen Weissem und Braunem Haus*. Munchen: R. Piper.
Harlow, H. F. 1969. „William James and Instinct Theory.“ În *William James, Unfinished Business,* coord. de B. Macleod. Washington, D.C.: Amer. Psychol. Assoc.
_____; McGaugh, J. L. și Thompson, R. F. 1971. *Psychology.* San Francisco: Albion.
Hart, C. W. M. și Pilling, A. R. 1960. „The Tiwi of North Australia.“ In *Case Histories in Cultural Anthropology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
Hartmann, H.; Kris, E. și Loewenstein, R. M. 1949. *The Psychoanalytic Study of the Child.* Vol. 3, 4. New York: Int. Univs. Press.
Hartoch-Schachtel, A. Vezi Fromm, E. 1936.
Hayes, C. 1951. *The Ape in Our House.* New York: Harper & Bros.
_____, Vezi Hayes K. J. 1951.
Hayes, K. J. și Hayes, C. 1951. „The Intellectual Development of a Home-Raised Chimpanzee.“ *Proc. Amer. Phil. Soc.* 95: 105–109.
Heath, R. G. 1962. „ Brain Centers and Control of Behavior.“ In *Psychosomatic Medicine,* coord. de R. G. Heath. Philadelphia: Lea & Fabiger.
_____, coord. 1964. *The Role of Pleasure in Behavior.* New York: Harper & Row.
Hediger, H. 1942. *Wildtiere in Gefangenschaft.* Basel: Bruno Schwab.
Heiber, H., coord. 1958. *Reichfuhrer: Letters to and from Himmler.* Deutschverlagsanstalt
Heisenberg, W. 1958. „The Representation of Nature in Contemporary Physics.“ *Daedalus.* 87(3): 95–108.
Helfferich, E. (Citat în J. Ackermann, 1970.)
Helfner, R. și Kempe, C. H., coord. 1968. *The Battered Child.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Helmuth, H. 1967. „Zum Verhalten des Menschen: die Aggression.“ *Ztsch. f. Ethnologie.* 92: 265–273.

Hentig, H. von. 1964. *Der Nekrotope Mensch.* Stuttgart: F. Enke Verlag.
Heron, W. 1957. „The Pathology of Boredom.“ *Sci Amer.* (ian.).
_____; Doane, B. K. și Scott, T. H. 1956. *Can. Jour. of Psych.* 10 (1): 13–18.
Herrick, C. J. 1928. *Brains of Rats and Man.* Chicago: Univ. of Chicago Press. (Citat de R. B. Livingston, 1967a.)
Herrigel, E. 1953. *Zen in the Art of Archery.* New York: Pantheon.
Hess, W. R. 1954. *Diencephalon Automatic and Extrapyramidal Structures.* New York: Gmne & Stratton.
Hinde, R. A. 1960. „Energy Models of Motivation.“ În *Readings in Animal Behavior,* coord. de T. E. McGill. New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1967. *New Society.* 9: 302.
Hitler, A. 1997. *Mein Kampf — Războiul meu,* vol. 1–2, Craiova: Beladi.
Hoebel, E. A. 1954. *The Law of Primitive Man.* Cambridge: Harvard Univ. Press. (Citat în E. R. Service, 1966.)
_____, 1958. *Man in the Primitive World.* New York: McGraw-Hill.
Holbach, P. H. D. 1822. *Systeme Social.* Paris. (Citat în *Die Heilige Familie* by K. Marx, 1844.)
Holt, R. R, 1965. „A Review of Some of Freud’s Biological Assumptions and Their Influence on His Theories.“ În *Psychoanalysis and Current Biological Thought,* coord. de N. S. Greenfield și W. C. Lewis. Madison: Univ. of Wisconsin Press.
Horkheimer, M., coord. 1936. *Autorität und Familie.* Paris: Librarie Felix Alcan.
Howell, F. C. Vezi Washburn, S. L. 1960.
Jacobs, P. A.; Brunton, M.; Melville, M. M.; Britain, R. P. și McClemont, W. F. 1965. „Aggressive Behavior: Mental Subnormality and the XYY Male.“ *Nature.* 208: 1351–1352.
James, W. 1890. *Principles of Psychology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____, 1911. „The Moral Equivalents of War“. În *Memories and Studies* by W. James. New York: Longman’s Green.
_____, 1923. *Outline of Psychology.* New York: Scribner’s.
Jay, M. 1973. *The Dialectical Imagination.* Boston: Little, Brown.
Jay, P. Vezi Washburn, S. L. și Jay, P. 1968.
Jones, E. 1957. *The Life and Work of Sigmund Freud.* Vol. 3. New York: Basic Books.
Kaada, B. 1967. *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns.* Brain Function, vol. 5, coord. de C. D. Clemente și D. B. Lindsley. Los Angeles: Univ. of California Press.
Kahn, H. 1960. *On Thermonuclear War.* Princeton: Princeton Univ. Press.
Kanner, L. 1944. „Early Infantile Autism.“ *Jour. Pediat.* 25: 211–217.
Kapp, R. 1931. „Comments on Bernfeld and Feitelberg’s *Principles of Entropy and the Death Instinct.*“ *Int. Jour. Psychoan.* 12: 82–86.
Kempe, C. H. *et al.* 1962. „The Battered Child Syndrome.“ *Jour. A.M.A.* 181 (1): 17–24.
_____, Vezi Helfner, R. 1968.
Kempner, R. M. W. 1969. *Das Dritte Reich am Kreuzverhör.* München: Bechtle Verlag.

Klüver, H. și Bucy, P. C. 1934. „Preliminary Analysis of Functions of the Temporal Lobes in Monkeys.“ *Arch. Neurol. Psych.* 42: 929.
Koffler, F. Vezi Tauber, E. W. 1966.
Kortlandt, A. 1962. „Chimpanzees in the Wild.“ *Set Amer.* 206 (5): 128–138.
Krausnick, H.; Buchheim, H.; Broszat, M. și Jacobsen, H. A. 1968. *Anatomy of the SS State.* New York: Walker.
Krebs, A. (Citat în J. Ackermann, 1970.)
Kropotkin, P. 1955. *Mutual Aid.* Boston: Porter Sargent.
Kubizek, A. 1953. *Adolf Hitler, Mein Jugendfreund*. Graz: L. Stocker Verlag.
Kummer, H. 1951. „Soziales Verhalten einer Mantelpaviangruppe.“ *Beiheft z. Schweizerischen Ztsch. f. Psychologie und ihre Anwendungen* 33: 1–91 (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968.)
Lagerspetz, K. M. J. 1969. „Aggression and Aggressiveness in Laboratory Mice.“ În *Aggressive Behavior,* coord. de S. Garattini și E. B. Sigg. Amsterdam: Excerpta Medica Foundation.
Lancaster, C. S. Vezi Washburn, S. L. și Lancaster, C. S. 1968.
Langer, W. C. 1972. *The Mind of Adolf Hitler,* New York: Basic Books.
Laughlin, W. S. 1968. „Hunting: An Integrating Biobehavior System and Its Evolutionary Importance.“ În *Man, the Hunter,* coord. de R. B. Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.
Lazarsfeld, P. Vezi Fromm, E. 1936.
Lee, R. B. 1968. „What Hunters Do for a Living: Or How to Make Out on Scarce Resources.“ În *Man, the Hunter,* coord. de R. B. Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.
_____ și DeVore, I. 1968. *Man, the Hunter.* Chicago: Aldine.
Lehrman, D. S. 1953. „Problems Raised by Instinct Theory: A Critique of Konrad Lorenz’s Theory of Instinctive Behavior.“ *Quar. Rev. Biol.* 28 (4): 337–364.
Lenin, V. I. *Sochineniia.* ed. a IV-a. Vol. 35. (Citat în R. A. Medvedev, 1971.)
Leyhausen, P. 1956. „Verhaltensstudien an Katzen.“ *Bieh. z. Ztsch. f. Tierpsychologie.* (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968.)
_____, 1965. „The Communal Organization of Solitary Mammals.“ *Symposia Zool. Soc. Lond.* No. 14: 249–263.
_____, Vezi Lorenz, K. 1968.
Lindsley, D. B. 1964. „The Ontogeny of Pleasure: Neural and Behavioral Development.“ În *The Role of Pleasure in Behavior,* coord. de R. G. Heath. New York: Harper & Row.
Livingston, R. B. 1962. „How Man Looks at His Own Brain: An Adventure Shared by Psychology and Neurology.“ În *Biologically Oriented Fields.* Psychology: A Study of a Science, coord. de S. Koch. New York: McGraw-Hill.
_____, 1967. „Brain Circuitry Relating to Complex Behavior.“ În *The Neurosciences: A Study Program,* coord. de *G.* C. Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt. New York: Rockefeller Univ. Press.
_____, 1967a. „Reinforcement“ În *The Neurosciences: A Study Program,* coord. de G.C.

Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt. New York: Rockefeller Univ. Press.
Lorenz, K. 1937. „Über die Bildung des Instinktbegriffes.“ In *Übertierisches und menschliches Verhalten.* München: R. Piper, 1965.
_____, 1940. „Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens.“ *Ztsch. z. angew. Psychol. Charakterkunde. 59:* 75.
_____, 1950. „The Comparative Method in Studying Innate Behavior Patterns.“ *Symp. Soc. Exp. Biol.* (Animal Behavior). 4: 221–268.
_____, 1955. „Über das Toten von Artgenossen.“ *Jahrb. d. Max-Planck-Ges.* 105–140. (Citat de K. Lorenz, 1998.)
_____, 1964. „Ritualized Aggression.“ În *The Natural History of Aggression,* coord. de J. D. Carthy și F. J. Ehling. New York: Academic.
_____, 1965. *Evolution and Modification of Behavior.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
_____, 1970. „The Establishment of the Instinct Concept“, În *Studies in Animal and Human Behavior.* Cambridge: Harvard Univ. Press.
_____ și Leyhausen, P. 1968. *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens.* München: R. Piper.
_____, 1998. *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii.* București: Humanitas.
_____, 2000. *Și el vorbea cu patrupedele, cu păsările și cu peștii. Așa a descoperit omul câinele.* Iași: Polirom.
Maccoby, M. 1972. „Emotional Attitudes and Political Choices.“ *Politics and Society.* (Winter): 209–239.
_____, 1972a. *Technology, Work and Character.* Program on Technology and Society (a final review). Cambridge: Harvard Univ.
_____, (1974). *Social Character, Work, and Technology* (manuscris).
_____, Vezi Fromm, E. 1970.
MacCorquodale, K. 1970. On Chomsky’s Review of *Verbal Behavior* by B.F. Skinner. *Jour. of the Exp. Anal of Behavior.* 13 (1): 83–99.
MacLean, P. D. 1958. „The Limbic System with Respect to Self-Preservation and the Preservation of the Species.“ *Jour. Nerv. Ment. Dis.*127: 1–11.
Mahler, M. S. 1968. *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation.* Vol. 1. New York: Int. Univs. Press.
_____ și Gosliner, B. J. 1955. „On Symbiotic Child Psychosis.“ În *Psychoanalytic Study of the Child.* New York: Int. Univs. Press.
Mahringer, J. 1952. *Vorgeschichtliche Kultur.* Benziger Verlag.
Maier, N. R. F. și Schneirla, T. C. 1964. *Principles of Animal Psychology.* New York: Dover.
Marcuse, H. 2015. *Eros și civilizație.* București: Trei (ed. a II-a).
_____, 1964. *One Dimensional Man.* Boston: Beacon.
_____, Marinetti, F. T. 1909. *Futurist Manifesto.* Vezi Flint, R. W., coord. 1971.
_____, 1916. *Futurist Manifesto.* Vezi Flint, R. W., coord. 1971.
Mark, V. H. și Ervin, F. R. 1970. *Violence and the Brain.* New York: Harper & Row.

Marshack, A. 1972. *The Roots of Civilization.* New York: McGraw-Hill.
Marx, K. 1966. *Capitalul.* Vol. 1. În *Opere.* București: Editura Politică.
_____ și Engels, F. *Gesamtausgabe* (MEGA). Vol. 5. Moscova.
Maser, W. 1971, *Adolph Hitler, Legende, Mythos, Wirklichkelt.* Munich: Bechtle Verlag.
Maslow, A. 2013. *Motivație și personalitate.* București: Trei (ed. a 3-a).
Mason, W. A. 1970. „Chimpanzee Social Behavior.“ În *The Chimpanzee,* coord. de G. H. Bourne. Vol. 2. Baltimore: Univ. Park.
Matthews, L. H. 1963. *Symposium on Aggression.* Institute of Biology.
Maturana, H. R. și Varela, F. G. 1975. *Autopoietic Systems.* University of Illinois.
Mayo, E. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization.* New York: Macmillan.
McDermott, J. J., coord. 1967. *The Writings of William James: A Comprehensive Edition.* New York: Random House.
McDougall, W. 1913. „The Sources and Direction of Psycho-Physical Energy.“ *Amer. Jour. of Insanity.* 69.
_____, 1923. *An Introduction to Social Psychology.* ed. a VII-a. Boston: John W. Luce.
_____, 1923a. *An Outline of Psychology.* Londra: Methuen.
_____, 1932. *The Energies of Men: A Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology.* New York: Scribner’s
_____, 1948. *The Energies of Men.* ed. a VII-a. Londra: Methuen.
McGaugh, J. L. Vezi Harlow, H. F. 1971.
Mead, M. 1961. *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples.* Rev. ed. Boston: Beacon. (ed. I: New York: McGraw-Hill, 1937.)
Medvedev, R. A. 1971. *Let History Judge.* New York: Knopf.
Magargee, E. I. 1969. „The Psychology of Violence: A Critical Review of Theories of Violence.“ Lucrare pregătită pentru U.S. National Commission on the Causes and Prevention of Violence, Task Force III: Individual Acts of Violence.
Meggitt, M. J. 1960. *Desert People.* Chicago: Univ. of Chicago Press. (Citat în E.R. Service, 1966)
_____, 1964. *Aboriginal Food-Gatherers of Tropical Australia.* Morges, Elveția: Int. Union for Conservation of Nature and Natural Resources. (Citat în E. R. Service, 1966.)
Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia.* Londra: Thames & Hudson. New York: McGraw-Hill.
Melnechuk, T. O. Vezi Ploog, D. 1970.
Menninger, K. A. 1968. *The Crime of Punishment.* New York: Viking.
Milgram, S. 1963. „Behavioral Study of Obedience.“ *Jour. Abn. &. Soc. Psychol.* 67: 371–378.
Millán, I. (1974). *Caracter Social y Desarrollo* (manuscris).
Miller, N. E. 1941. „Frustration-Aggression Hypothesis.“ *Psych. Rev.* 48: 337–342.
Milner, P. Vezi Olds, J. 1954.
Monakow, C. von. 1950. *Gehirn und Gewissen*. Zürich: Morgarten.

Montagu, M. F. A. 1967. *The Human Revolution.* New York: Bantam.
_____, 1968. „Chromosomes and Crime.“ *Psychology Today.* 2 (5): 42–44, 46–49.
_____, 1968a. „The New Litany of Innate Depravity: Or Original Sin Revisited.“ În *Man and Aggression,* coord. de M. F. A. Montagu. New York: Oxford Univ. Press.
Monteil, V. 1970. *Indonésie.* Paris: Horizons de France.
Moran, Lord. 1966. *Churchill: Taken from the Diaries of Lord Moran.* Boston: Houghton Mifflin.
Morgan, L. H. 1870. *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family.* Publication 218. Washington, D.C.: Smithsonian Inst.
_____, 1877. *Ancient Society: Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization.* New York: H. Holt.
Morris, D. 2008. *Maimuța goală.* București: Art.
Moyer, K.E. 1968. „Kinds of Aggression and Their Physiological Basis.“ În *Communication in Behavioral Biology.* Partea A. vol. 2. New York: Academic.
Mumford, L. 1961. *The City in History.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
_____, 1967. *The Myth of the Machine: Techniques in Human Development.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Murdock, G. P, 1934. *Our Primitive Contemporaries.* New York: Macmillan.
_____, 1968. Discussion remarks. În *Man, the Hunter*, ed. R. B. Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.
Napier, J. 1970. *The Roots of Mankind.* Washington, *DC:* Smithsonian Inst.
Narr, K. J. 1961. *Urgeschichte der Kultur*. Stuttgart: Kroner Verlag.
Nielsen, J. 1968. „ Y Chromosomes in Male Psychiatric Patients above 180 cms. Tall.“ *Brit Jour. Psychiat,* 114: 1589–1590.
Nissen, H. W. 1931. „ A Field Study of the Chimpanzee.“ *Comp. Psych. Monog.* 8 (36).
_____, Vezi Alee, W. C. 1953.
Nimkoff, M. F. Vezi Alee, W. C. 1953.
Okladnikov, A. P. 1972. (Citat în A. Marshack, 1972.)
Olds, J. și Milner, J. 1954. „Positive Reinforcement Produced by Electrical Stimulation of the Septal Area and Other Regions of the Rat Brain.“ *Jour. Comp. Physiol.* 47: 419–428.
Oppenheimer, J. R. 1955. „Address at the 63rd Annual Meeting of the American Psych. Assoc.“ 4 Sept.
Ozbekhan, H. 1966. „The Triumph of Technology: ‚Can’ Implies ‚Ought.’“ În *Planning for Diversity and Choice: Possible Futures and Their Relations to the Non-Controlled Environment,* ed, S. Anderson. Cambridge: M.I.T. Press, 1968.
Palmer, S. 1955. „Crime, Law.“ *Criminology and Political Science.* 66: 323–324.
Pastore, N. 1949. *The Nature-Nurture Controversy.* New York: Columbia Univ. Press, Kings Crown.
Penfield, W. 1960. „Introduction“. În *Neurophysiological Basis of the Higher Functions of the Nervous System,* Handbook of Physiology. 12 vol., ed. J. Field. Sec. 1, vol. 3, coord. de H. W, Magoun *et al.* Washington, D.C.: American Physiological Soc.

Penrose, L. S. 1931. „Freud's Theory of Instinct and Other Psycho-Biological Theories." *Inter. Jour. of Psychoan.* 12: 92.

Perry, W. J. 1917. „An Ethnological Study of Warfare." În *Manchester Memoirs.* Vol. 61. Manchester: Manchester Literary and Philosophical Society.

_____, 1923. *The Children of the Sun.* Londra.

_____, 1923a. *The Growth of Civilization.* New York.

Piaget, J. 1973. *Nașterea inteligenței la copil.* București: Editura Didactică și Pedagogică.

Picker, H. 1965. *Hitler's Tischgesprache im Führerhauptquartier* [Convorbiri în jurul mesei], vol. editat de P. E. Schramm. Stuttgart: Seewald Verlag.

Piggott, S. 1960. „Theory and Prehistory." În *The Evolution of Man: Mind, Culture and Society.* Evolution after Darwin, vol. 2, coord. de S. Tax. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Pilbeam, D. 1970. *The Evolution of Man.* Londra: Thames & Hudson.

_____ și Simons, E. L. 1965. „Some Problems of Hominid Classification." *Amer. Sci.* 53: 237–259.

Pilling, A. R. Vezi Hart, C. W. M. 1960.

Ploog, D. 1970. „Social Communication Among Animals." În *Neurosciences: Second Study Program*, coord. de F. O. Schmitt. New York: Rockefeller Univ. Press.

_____ și Melnechuk, T. O. 1970. „Primate Communication." În *Neurosciences Research Symposium Summaries. Vol.* 4, coord. de F. O. Schmitt; T. O. Melnechuk; G. C. Quarton și G. Adelman. Cambridge; M.I.T. Press.

Pollock, C. B. Vezi Steele, B. F. 1968.

Portmann, A. 1965. *Vom Ursprung des Menschen.* Basel: F. Rein Lardt.

Pratt, J. 1958. „Epilegomena to the Study of Freudian Instinct Theory." *Int. Jour. of Psychoan.* 39: 17.

Pribram, K. 1962. „The Neurophysiology of Sigmund Freud." În *Experimental Foundation of Clinical Psychology,* coord. de A. J. Bachrach. New York: Basic Books.

Quarton, G. C; Melnechuk, T. O. și Schmitt, F. O., coord. 1967. *The Neurosciences: A Study Program.* New York: Rockefeller Univ. Press.

Radhill, S. X. 1968. „A History of Child Abuse and Infanticide." În *The Battered Child,* coord. de R. Helfner și C. H. Kempe. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Rapaport, D. C. 1971. „Foreword". În *Primitive War* by H. H. Turney-High. ed. a II-a. Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1971.

Rauch, H. J. 1947. *Arch. f. Psychiatric und Nervenkrankheiten.* Berlin. (Citat în H. von Hentig, 1964.)

Rauschning, H. 1940. *The Voice of Destruction.* New York: Putnam.

Réage, P. 2012. *Povestea lui O.* București: Trei.

Rensch, B., coord. 1965. *Homo Sapiens.* Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht

Reynolds, V. 1961. „The Social Life of a Colony of Rhesus Monkeys *(Macaca mulata).*" Teză de doctorat, Univ. of London. (Citat în C. și W. M. S. Russell, 1968.)

_____ și Reynolds, F. 1965. „The Chimpanzees of the Bodongo Forest.“ În *Primate Behavior: Field Studies of Primates and Apes,* coord. de I. DeVore. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Roe, A. și Simpson, G. C, coord. 1967. *Behavior and Evolution.* Rev. ed. New Haven: Yale Univ. Press, (ed. I: 1958.)
Rogers, C. R. și Skinner, B. F. 1956. „Some Issues Concerning the Control of Human Behavior: A Symposium.“ *Science.* 124: 1057–1066.
Rowell, T. E. 1966. „Hierarchy in the Organization of the Captive Baboon Group.“ *Animal Behavior.* 14 (4): 430–443.
Russell, C și Russell, W. M. S. 1968. *Violence, Monkeys and Man.* Londra: Macmillan.
_____, 1968a. „Violence: What Are *Its* Roots?“ *New Society.* (24 Oct.): 595–600.
Sahlins, M. D. 1960. „The Origin of Society.“ *Sci. Amer.* 203 (3).
_____, 1968. „Notes on the Original Affluent Society.“ În *Man, the Hunter,* ed. R.B. Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.
Salomon, E. von. 1930. *Die Geächteten.* Rowohlt, Taschenbuch Ausgabe. (*The Outlaws.* Londra: Jonathan Cape, 1962.)
Sauer, C. O, 1952. *Agricultural Origins and Dispersals.* New York: American Geographic Soc.
Schachtel, E. Vezi Fromm, E. 1936.
Schaller, G. B. 1963. *The Mountain Gorilla.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
_____, 1965. „The Behavior of the Mountain Gorilla.“ În *Primate Behavior: Field Studies of Primates and Apes,* coord. de I. DeVore. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Schecter, D. E. 1968. „The Oedipus Complex: Considerations of Ego Development and Parental Interaction.“ *Cont. Psychoan.* 4 (2): 117.
_____, 1973. „On the Emergence of Human Relatedness.“ În *Interpersonal Explorations in Psychoanalysis,* coord. de E. G. Witenberg. New York: Basic Books.
_____, Vezi Green, M. R. 1957.
Schneirla, T. C. 1966. *Quar. Rev. Biol.* 41: 283.
_____, Vezi Maier, N. R. F. 1964.
Schramm, P. E. 1965. *Hitler als militarischer Führer.* ed. a II-a. Frankfurt: Athenaum Verlag.
_____, Vezi Picker, H. 1965.
Schwidetzki, I. 1971. *Das Menschenbild der Biologie.* Stuttgart: G. Fischer Verlag.
Scott, J. P. 1958. *Aggression.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
_____, 1968. „Hostility and Aggression in Animals.“ În *Roots of Behavior,* ed. E.L. Bliss. New York: Hafner.
_____, 1968a. „That Old-Time Aggression.“ În *Man and Aggression,* coord. de M.F.A. Montagu. New York: Oxford Univ. Press.
_____; Bexton, W. H.; Heron, W. și Doane, B. K. 1959. „Cognitive Effects of Perceptual Isolation.“ *Can. Jour. of Psych.* 13 (3): 200–209.
Sechenov, I. M. 1863. *Reflexes of the Brain.* Cambridge: M.I.T. Press. (Citat în D.B.

Lindsley, 1964)
Service, E. R. 1966. *The Hunters.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Shah, S. A. 1970. „Report on XYY Chromosomal Abnormality.“ *National Institute of Mental Health Conference Report.* Washington, D.C.: U.S. Govt. Printing Office.
Siddiqi, M. R. Vezi Southwick, C. H. 1965.
Sigg, E.B. Vezi Garattini, S. 1969.
Simmel, E. 1944. „ Self-Preservation and the Death Instinct.“ *Psychoan. Quar.* 13: 160.
Simons, E. L. Vezi Pilbeam, D. R. 1965.
Simpson, G. G. 1944. *Tempo and Mode in Evolution.* New York: Columbia Univ. Press.
_____, 1949. *The Meaning of Evolution.* New Haven: Yale Univ. Press.
_____, 1953. *The Major Features of Evolution.* New York: Columbia Univ. Press.
_____, 1964. *Biology and Man.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
_____, Vezi Roe, A. 1967.
Skinner, B. F. 1953. *Science and Human Behavior.* New York: Macmillan.
_____, 1961. „The Design of Cultures.“ *Daedalus.* 534–546.
_____, 1963. „Behaviorism at Fifty.“ *Science.* 134: 566–602. În *Behaviorism and Phenomenology,* coord. de T. W. Wann, Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1964.
_____, 1971. *Beyond Freedom and Dignity.* New York: Knopf.
_____, Vezi Rogers, C. R. 1956.
Smith, B. F. 1967. *Adolf Hitler: His Family, Childhood and Youth.* Stanford: Hoover Inst., Stanford Univ.
_____, 1971. *Heinrich Himmler: A Nazi in the Making, 1900–1926.* Stanford: Hoover Inst., Stanford Univ.
_____, Vezi Angress, S. J. 1959.
Smith, G. E. 1924. *Essays on the Evolution of Man.* Londra: Humphrey Milford.
_____, 1924a. *The Evolution of Man.* New York: Oxford Univ. Press.
Smolla, G. 1967. *Studium Universale: Epochen der Menschlichen Frühzeit,* München: Karl Alber Freiburg.
Southwick, C. H. 1964. „An Experimental Study of Intragroup Agnostic Behavior in Rhesus Monkeys *(Macaca mulata)*“ *Behavior.* 28: 182–209.
_____; Beg, M, A. și Siddiqi, M. R. 1965. „Rhesus Monkeys in North India.“ În *Primate Behavior: Field Studies of Primates and Apes,* coord. de I. DeVore. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Speer, A. 1970, *Inside the Third Reich: Memoirs of Albert Speer,* trad. de R. și C. Winston; Londra: Weidenfield & Nicholson. New York: Macmillan.
_____, 1972. „Postfață“. În *Hitler avant Hitler* by J. Brosse. Paris: Fayard.
Spencer, M. M. Vezi Barnett, S. A. 1951.
Spinoza, Benedict. 1957. *Etica.* București: Editura Științifică.
Spitz, R. și Cobliner, G. 1965. *The First Year of Life: A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations.* New York: Int. Univs. Press.
Spoerri, T. 1959. *Ueber Nikrophile.* Basel. (Citat în H. von Hentig, 1964)
Sroges, R. W. Vezi Glickman, S. E. 1966.

Steele, B. F. și Pollock, C. B. 1968. „ A Psychiatric Study of Parents Who Abuse Infants and Small Children.“ În *The Battered Child,* coord. de R. Helfner and C. H. Kempe. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Steiner, J. M. În pregătire. Study based on interviews with former Nazi concentration camp guards.

Stewart, U. H. 1968. „Causal Factors and Processes in the Evolution of Prefarming Societies.“ În *Man, the Hunter*, coord. de R. B, Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.

Strachey, A. 1957. *The Unconscious Motives of War*. Londra: Allen *&* Unwin.

Sullivan, H. S. 1953. *Interpersonal Theory of Psychiatry.* New York: Norton.

Tauber, E. și Koffler, F. 1966. „Optomotor Response in Human Infants to Apparent Motion: Evidence of Inactiveness.“ *Science.* 152: 382–383.

Tax, S., ed. 1960. *The Evolution of Man: Mind, Culture and Society.* Evolution After Darwin, vol. 2. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Thomas, H. 1961. *The Spanish Civil War*. New York: Harper & Bros.

Thompson, R. F. Vezi Harlow, H. F. 1971.

Tinbergen, N. 1948. „Physiologische Instinktforschung.“ *Experientia.*4: 121–133.

_____, 1953. *Social Behavior in Animals.* New York: Wiley.

_____, 1968. „Of War and Peace in Animals and Men.“ *Science.* 160: 1411–1418.

Tönnies, F. 1926, *Gesellschaft und Gemeinschaft*. Berlin: Curtius. (*Fundamental Concepts of Society,* trad. de C. H. P. Loomis. New York: American Book, 1940.)

Tucidide. 1966. *Războiul peloponesiac.* București: Editura Științifică.

Turnbull, C. M. 1965. *Wayward Servants, or the Two Worlds of the African Pygmies.* Londra: Eyre *&* Spottiswoode.

Turney-High, H. H. 1971. *Primitive War*. 2nd ed. Columbia: Univ. of South Carolina Press. (1st ed. New York: Columbia Univ. Press, 1949.)

Unamuno, M. de. 1936. (Citat în H. Thomas, 1961.)

Underhill, R. 1953 *Here Come the Navaho.* Washington, D.C.: Bur. of Indian Affairs, U.S. Dept. of the Interior.

Valenstein, E. 1968. „Biology of Drives.“ *Neurosciences Research Program Bulletin.* 6:1. Cambridge: MIT Press.

Van Lawick-Goodall, I. 1968. „The Behavior of Free-Living Chimpanzees in the Gombe Stream Reserve.“ *Animal Behavior Monographs,* ed. J.M. Cullen și C.G. Beer. Vol. I, pt. 3. Londra: Bailliere, Tindall *&* Castle.

_____, 1985. *În umbra omului.* București: Meridiane.

_____, Vezi și Goodall, J.

Varela, F. C. Vezi Maturana, H. R. 1975.

Volihard, E. (Citat în A. C. Blanc, 1961.)

Waelder, R. 1956. „Critical Discussion of the Concept of an Instinct of Destruction.“ *Bul. Phil. Assoc.* 97–109.

Warlimont, W. 1964. *Im Hauptquartier der Deutschen Wehrmacht 1939–1945*. Frankfurt M.-Bonn.

Washburn, S. L. 1957. „Australopithecines, the Hunters or the Hunted?“ *Amer.*

Anthropologist. 59.
_____, 1959. „Speculations of the Interrelations of the History of Tools and Biological Evolution.“ În *The Evolution of Man's Capacity for Culture,* coord. de J.N. Spuhler. Detroit: Wayne State Univ. Press.
_____, ed. 1961. *Social Life of Early Man.* Chicago: Aldine.
_____ și Avis, V. 1958. „Evolution of Human Behavior.“ În *Behavior and Evolution,* ed. A. Roe și G. G. Simpson. Rev. ed. New Haven: Yale Univ. Press, 1967.
_____ și DeVore, I. 1961. „The Social Life of Baboons.“ *Sci. Amer.* 31 (June): 353–359.
_____ și Howell, F. C. 1960. „Human Evolution and Culture.“ În *The Evolution of Man,* ed. S. Tax. Chicago: Univ. of Chicago Press.
_____ și Jay, P., coord. 1968. *Perspectives of Human Evolution.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
_____ și Lancaster, C. S. 1968. „The Evolution of Hunting.“ În *Man, the Hunter,* ed. R. B. Lee și I. DeVore. Chicago: Aldine.
Watson, J. B. 1914, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology.* New York: H. Holt.
_____, 1958. *Behaviorism.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Weiss, P. 1925. „Tierisches Verhalten als Systemreaktion. Die Orientierung der Ruhestellungen von Schmetterlingen (Vanessa) gegen Licht und Schwerkraft.“ *Bioiogia Generalis.* 1: 168–248.
_____, 1967. „1 + 1 ≠ 2“ În *The Neurosciences: A Study Program,* coord. de G.C. Quarton; T. O. Melnechuk și F. O. Schmitt. New York: Rockefeller Univ. Press.
_____, 1970. „The Living System.“ În *Beyond Reductionism,* ed. A. Koestler și L. Smithies. New York: Macmillan.
White, B. L. Vezi Wolff, P. 1965.
White, R. W. 1959. „Motivation Reconsidered: The Concept of Competence.“ *Psych. Rev.* 66: 297–323.
Whitehead, A. N. 1967. *The Function of Reason.* Boston: Beacon.
Wicker, T. 1971. „Op-Ed“ section [editorial]. *The New York Times.* (18 sept.)
Wiesel, E. 1972. *Souls on Fire.* New York: Random House.
Wolff, K. 1961. „Eichmann's Chief, Heinrich Himmler.“ *Neue lllustrierte.* 17 (16): 20. (Citat în J. Ackermann, 1970.)
Wolff, P. și White, B. L. 1965. „ Visual Pursuit and Attention in Young Infants.“ *Jour. Child Psychiat.* 4. (Citat în D. E. Schecter, 1973.)
Worden, F. G. 1975, *Scientific Concepts and the Nature of Conscious Experience.* American Handbook of Psychiatry, vol. 6. (pp. 192–211) New York: Basic Books.
Wright, Q, 1965. *A Study of War.* ed. II-a. Chicago: Univ. of Chicago Press.
Yerkes, R. M. și Yerkes, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life.* New Haven: Yale Univ. Press.
Young, J. 1971. *An Introduction to the Study of Man.* New York: Oxford Univ. Press, Clarendon.
Zeissler, A. 1943. „Interview“, 24 iunie. (Citat în W. C. Langer, 1972.)

Ziegler, H. S. 1965. *Adolf Hitler*. ed. a III-a Gottingen: K. W. Schutz Verlag.
_____, coord. 1970. *Wer War Hitler?* Göttingen: Grabert Verlag.
Zimbardo, P. 1972. „Pathology of Imprisonment.“ *Trans-Action.* 9 (aprilie): 4–8.
_____, Vezi Haney, C. 1973.
Zing Yang Kuo. 1960. „Studies on the Basic Factors in Animal Fighting: VII, Inter-species Co-existence in Mammals.“ *Jour. Gen. Psychol.* 97: 211–225.
Zuckerman, S. 1932. *The Social Life of Monkeys and Apes.* Londra: K. Paul, Trench, Tribner.

---

[344] Acolo unde ne se indică altminteri, referințele la lucrările lui Freud sunt după ediția *Opere esențiale* (prescurtat: „O.E.“), 11 volume. București: Trei, 2010. (N. red.)